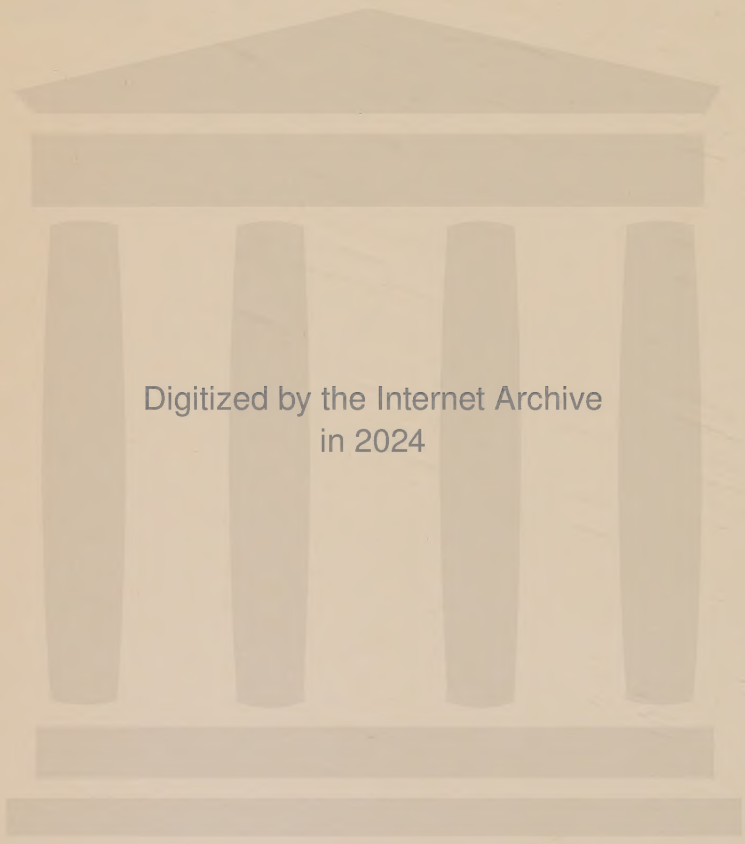
Jesuit-Krauss-McCormick Library
BL80 .H466e
Heiler, Friedrich, 1892-1967. MAIN
Erscheinungsformen und Wesen der Religio
3 9967 00078 1281

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO

Virginia Library


Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/erscheinungsform0000unse_f9k4

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Band 1

W. KOHLHAMMER VERLAG
STUTTGART

Erscheinungsformen und Wesen der Religion

von

FRIEDRICH HEILER

W. KOHLHAMMER VERLAG
STUTTGART

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY
VIRGINIA LIBRARY
800 WEST BELDEN AVENUE
CHICAGO 14, ILLINOIS

Auf dem Schutzumschlagbild: Der ewige Tanz,

farbiger hinduistischer Tempelteppich aus dem 17./18. Jahrhundert, jetzt in der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg (Landgrafenschloß). – Der Tanz Kṛṣṇas mit seinen Gespielinnen, den Gopī's (Hirtenmädchen), ist das Symbol der *unio mystica* der Seele und ihrem Erlösergott; wie der eine in vielen gleichförmigen Gestalten erscheinende Hirtengott mit jedem einzelnen Hirtenmädchen im Tanz sich vereinigt, so der eine Gott mit einer jeden ihn liebenden Menschenseele (vgl. S. 241 ff.).

Alle Rechte vorbehalten
© 1961 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Druck: Verlagsanstalt Manz, Dillingen-Donau 1961
71025

BL
80
H466e

VORWORT

Die vorliegende Phänomenologie der Religion unterscheidet sich von den bisherigen vor allem dadurch, daß sie im Hinblick auf das Wesen der Religion geschrieben wurde. Weil das ganze Werk darauf abzielt, konnte der Schlußabschnitt, der diese Überschrift trägt, kurz ausfallen. Und weil es immer um das Wesen ging, mußten die peripheren Erscheinungen, die in anderen Religionsphänomenologien ausführlicher behandelt werden, zurücktreten. Da das Wesen der Religion nach Anschauung des Verfassers in ihren höchsten und reinsten Formen am deutlichsten zum Ausdruck kommt, liegt der Schwerpunkt dieser Darstellung bei den Hochreligionen. Was die Proportion der verschiedenen Teile des Werkes betrifft, so sind die späteren Teile kürzer, da vieles in dem Hauptteil über die Erscheinungswelt der Religion vorweggenommen werden mußte. An dem graphischen Schema Seite 20 wird deutlich, daß eine scharfe Trennung der Teile nicht möglich ist.

Es entspricht dem Charakter dieser Phänomenologie der Religion wie des ganzen Sammelwerkes, daß die Frage nach der Wahrheit und dem Wert der Religion wie der einzelnen Religionen, in Sonderheit die Frage nach einer „Absolutheit" des Christentums, abgesehen von der wiederholten Aufzeigung von rein typologischen Unterschieden, hier nicht erörtert werden konnte. Diesen Problemkomplex wird der Verfasser in einem selbständigen Werk behandeln.

Bei der Fülle des Stoffes, der hier auf knappem Raum zu bewältigen war, konnte vieles, was eine selbständige Monographie erfordert hätte, nur in ein paar Sätzen umschrieben werden. Wegen der Begrenzung des Raumes konnte auch die „Erlebniswelt der Religion" nur kurz umrissen werden; eine ausführliche Darstellung würde ein selbständiges religionspsychologisches Werk erfordern.

Diese Phänomenologie beruht nicht nur auf Bücherstudium, sondern auch auf Beobachtungen des Lebens der verschiedenen Religionen, wie ich sie vor allem während einer zehnmonatigen Reise durch Ostasien und Indien gesammelt habe. Ich bin deshalb dem Auswärtigen Amt und der Deutschen Forschungsgemeinschaft, welche diese in jeder Hinsicht so ertragreiche Reise mir ermöglicht hatten, zu besonderem Dank verpflichtet. In gleicher Weise schulde ich aufrichtigen Dank dem Marburger Universitätsbund, durch dessen Unterstützung es möglich wurde, diesem Band einen weit größeren Umfang zu geben als den übrigen Bänden der Reihe.

Bei der Fertigstellung des Manuskriptes und des Registers und bei den Korrekturen haben mir meine Frau, meine Sekretärin Frau Anni Boymann, meine Schüler Martin und Margot Kraatz, Michael Skriver und Gothild Pausewang sowie Fräulein stud. med. Hildegard Kuna große Hilfe geleistet. Meiner Kollegin Dr. Dr. Annemarie Schimmel (Bonn) und meiner Mitarbeiterin in der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg, Dr. Käthe Neumann, verdanke ich viele Hinweise, ersterer auf dem Gebiet des Islām, letzterer auf dem der ostasiatischen und indischen Religionen. Allen sei hier herzlich gedankt.

Marburg, 12. Juli 1961,

am 30. Todestage Nathan Söderbloms. Friedrich Heiler

INHALT

Vorwort V

Verzeichnis der Abkürzungen XIV

Einleitung 1

I. Der Begriff der Religion 1
II. Die wissenschaftliche Erforschung der Religion . . 6
III. Die phänomenologische Methode 18

A. Die Erscheinungswelt der Religion 22

I. Vorfragen 22

1. Das sinnliche Element in der Religion 22
2. Magie und Religion 26
3. Die zauberhafte Kraft 29

II. Der heilige Gegenstand 34

1. Stein 34
2. Berg 37
3. Erde 38
4. Wasser 39
5. Feuer 43
6. Blitz, Donner, Wind 49
7. Sonne 51
8. Mond 56
9. Sterne 57
10. Himmel 62
11. Licht 64
12. Baum 67
13. Pflanzen 73
14. Tier 77
15. Natur als Ganzes 94
16. Von Menschenhand gefertigte Gegenstände 96
a. Schwirrholz 97
b. Fetisch 97
c. Waffen 97
d. Hammer 98
e. Stab 98
f. Fahne 100
g. Spiegel 100
h. Scheibe und Rad 101

i. Ring 101
k. Darstellung der Geschlechtsteile 102
l. Kreuz 104
m. Hakenkreuz 105
n. Götterbild – Bildlosigkeit 106
o. Eucharistiekult 116
p. Heiliges Kleid 118
q. Heilige Farbe 122

III. Der heilige Ort 128

1. Der offene Raum 128
2. Die gedeckten Räume 130
a. Höhlen 130
b. Haus 130
c. Gotteshaus 131
d. Heilige Stadt 142
3. Der Himmel als Wohnort Gottes 145
4. Gebetsrichtung 145
5. Der unendliche Raum 146
6. Der heilige Weg 147

IV. Die heilige Zeit 150

1. Naturfeste 151
2. Heilsgeschichtliche Feste 154
3. Das heilige Jahr 158
4. Weltperiode 159
5. Die Zeit überhaupt 160

V. Die heilige Zahl 161

VI. Die heilige Handlung 176

1. Apotropäische Riten 177
a. Lärm 177
b. Ausspucken 178
c. Zauberfeuer 178
d. Räucherung 178
e. Zauberkreis 179
f. Zaubernetz 179
g. Zaubergestus 180
h. Zauberblick 180
2. Eliminatorische Riten 181
a. Übertragung 181
b. Entblößung 181
c. Verhüllung 184
d. Wegfegen 184
3. Reinigungsriten 185
a. Feuer 185
b. Urin und Mist 186
c. Wasser – Bad, Besprengung, Waschung, Taufe . 186

d. Blut 190
e. Enthaltsamkeit 193
1. vom Schlaf 193 – 2. von Speise und Trank 194 – 3. vom Geschlechtsumgang 198
4. Opfer 204
a. Prädeistisches Opfer 205
b. Gabenopfer 206
c. Weihrauchopfer 208
d. Blutopfer 210
e. Menschenopfer 211
f. Ersatzopfer 213
1. Fingeropfer – 2. Haaropfer 216
g. Geschlechts- und Keuschheitsopfer 216
1. Beschneidung 216 – 2. Kastration 217 – 3. Sakrale Prostitution 217
h. Kritik am materiellen Opfer 218
i. Geistiges Opfer 219
1. Lob- und Dankgebet 219 – 2. Schriftstudium 219 – 3. Bußgesinnung 220 – 4. Sittliche Tat 220 – 5. Mystische Selbsthingabe 220 – 6. Opfer im Christentum 221
5. Mysteriendrama 225
6. Einigungsriten 230
a. Berührung 230
b. Kuß 231
c. Segnung und Weihe 233
1. Waschung – 2. Bestreichen mit Blut – 3. Bestreichen mit Speichel – 4. Salbung
d. Handauflegung 238
e. Tanz 239
f. Geschlechtliche Einigung 243
g. Substantielle Einigung 248
1. Opfermahl 248 – 2. Rauschtrank 249 – 3. Sakramentales Mahl 251
h. Bundesschluß 263

VII. Das heilige Wort 266

1. Die Form 266
a. Gesang 266
b. Murmel- und Flüsterton 269
c. Heilige Sprachen 270
d. Freie Rede 273
e. Zungenreden 274
2. Das Wort von Gott 275
a. Gottesname 275
b. Orakel 277
c. Prophetie 280
d. Mythos 283
e. Sage 288
f. Märchen 289

g. Legende 291
h. Meisterwort 297
i. Gleichnis 299
k. Allegorie 300
l. Dogma und Glaubenssymbol 301
m. Sittengesetz 303
n. Predigt 304
3. Das Wort zu Gott 306
a. Numinose Urlaute 307
b. Zauberwort – Segen und Fluch 308
c. Eid 311
d. Beschwörung 314
e. Anrufung 317
f. Sündenbekenntnis, Beicht 319
g. Anbetung 321
h. Lobpreis, Dank 322
i. Glaubensbekenntnis 325
k. Opferformel 327
l. Gelübde 328
m. Bitte 328
4. Die Einheit des Wortes von und zu Gott 332
5. Das heilige Schweigen 334
a. kultisch-zauberhaftes Schweigen 334
b. kultisch-religiöses Schweigen 335
c. asketisches Schweigen 336
d. betendes Schweigen 336
e. theologisches Schweigen 337
f. metaphysisches Schweigen 339

VIII. Die heilige Schrift 339
1. Heiligkeit der Schrift 340
2. Geschriebene Zauberformel 341
3. Kanonisches Schrifttum – Bibeln 342
a. Arten der kanonischen Schriften 343
1. anonymen Ursprungs 344 – 2. gestifteten Ursprungs 344 – 3. deutero-kanonische Schriften 346 – 4. apokryphe Schriften 348
b. Träger der kanonischen Schriften 349
c. Vorstellungen vom göttlichen Ursprung der heiligen Schriften 350
d. Irrtumslosigkeit der heiligen Schriften 354
e. Exegese der heiligen Schriften 357
1. Dogmatische Exegese 358 – 2. Mystische Exegese 359 – 3. Historisch-kritische Exegese 361

IX. Der heilige Mensch 365
1. Seele 365
2. Mutter, Vater 366
3. Häuptling, König 367
4. Zauberer, Priester 370

5. Mönch – Nonne 384
6. Prophet 395
7. Lehrer 403
8. Mystiker 403
9. Märtyrer 405
10. Heiliger 406
11. Hilfsbedürftiger Mitmensch 408
12. Die Frau 411
a. Medizinfrau, Zauberin 412
b. Sängerin 412
c. Seherin und Prophetin 412
d. Kultpriesterin 414
e. Tempeldienerin – Prostituierte und Virgo . . . 415
f. Stellung in den Hochreligionen 418
13. Der tote Mensch 426
a. Ahnenkult 427
b. Herrscherverehrung 427
c. Heroenkult 428
d. Märtyrer, Konfessoren, Heilige 428

X. Die heilige Gemeinschaft 433
1. Ehe 434
2. Sippe 435
3. Kaste 435
4. Staat 436
5. Männerbünde 436
6. Ordensgemeinden des Jainismus, Buddhismus, Manichäismus 437
7. Mazdaistische, jüdische und islamische Gemeinde . 439
8. Christliche Kirche 442
a. Großkirche 442
b. Sekte 445
c. Mystik – Spiritualismus 448
d. Spaltungsprozeß – Einigungsbestrebungen . . . 449
9. Einigung aller hohen Religionen 450
10. Artgemäße Religion 453

B. Die Vorstellungswelt der Religion 455
I. Gott 455
1. Monotheismus und Polytheismus – *via causalitas* . . 456
2. Summum bonum – *via eminentiae* 461
a. Macht 462
b. Schönheit 462
c. Weisheit und Vernunft 462
d. Wahrheit 463
e. Geist 463
f. Liebe 464
g. Das höchste Gut 464
h. Vater-Mutter-Symbol 464
3. Das Ganz Andere – *via negationis* 467
4. Personalismus und Impersonalismus 468

II. Schöpfung 471
1. Schöpfungsvorstellungen 471
2. Engel 474
3. Dämonen 476
4. Der Mensch 480

III. Offenbarung 486
1. Mystische und prophetische Formen der Offenbarung 486
2. Das Wunder 496

IV. Erlösung 500
1. Der Erlöser 501
2. Das Heils- oder Erlösungsgut 505
3. Der Heilsweg 509

V. Vollendung im ewigen Leben 515
1. Fortsetzung des irdischen Lebens 516
a. im Gräberreich 516
b. in gesteigertem irdischem Leben 517
c. in verschlechtertem irdischem Leben 518
d. Reinkarnation 520
2. Vergeltung 521
a. Ausgleich im jenseitigen Leben 521
b. Ausgleich bei Rückkehr ins Diesseits 523
3. Leben mit und in Gott 526
4. Jenseitsvorstellungen der Heilsreligionen 528
a. mystisch-pantheistische 528
b. personal-theistische 529
c. universal-eschatologische 529
5. Jenseitsvorstellungen im Christentum 531
a. Urchristliche Eschatologie 532
b. orphisch-platonische Jenseitslehre 534
c. Mischformen 535
1. Seelenschlaf 535 — 2. Zwischenzustand 536 — 3. Fegfeuer 537
d. Gegenwart des ewigen Lebens 539

C. Die Erlebniswelt der Religion 541

I. Die Grundformen des religiösen Erlebnisses 543
1. Ehrfurcht 543
2. Furcht 543
3. Glaube — Vertrauen — Zuversicht 545
4. Hoffnung 546
5. Liebe 546
6. Friede 547
7. Freude 548
8. Drang zur Mitteilung, Eifer 550

II. Die außerordentlichen religiösen Erlebnisformen . 552

1. Inspiration 552
2. Vision und Audition 552
3. Bekehrung 553
4. Ekstase 554
5. Wirkungen nach außen 554
   a. Kardiognosie 555
   b. Verklärung, Levitation, Bilokation 556
   c. Heilungen 556

D. Die Gegenstandswelt der Religion 559

E. Das Wesen der Religion 561

Sachverzeichnis 567

Personenverzeichnis 599

AA = *Friedrich Heiler,* Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941.
AMG = Annales du Musée Guimet, Paris.
AO = Der Alte Orient.
AOTB = Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 2 Bde., hsg. *H. Greßmann,* Leipzig 1926².
AR = *Leopold von Schröder,* Arische Religion, 2 Bde., 1914–1916.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft, Berlin und Leipzig, 1897 ff.
AT = Altes Testament.
ATLAO = *Alfred Jeremias,* Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 4. Auflage, Leipzig 1930.

BAR = Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hsg. von *Hans Haas,* Leipzig 1924 ff.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter (Kemptener Ausgabe), 2. Aufl. 1911 ff.
BU = *Friedrich Heiler,* Buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München (1918) 1922².

Chantepie = *P. D. Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., 4. Aufl. hsg. *Alfred Bertholet* und *Edvard Lehmann,* Tübingen 1925.
ChW = *Angelus Silesius,* Der cherubinische Wandersmann.

DACL = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, ed. *F. Cabrol* et *H. Leclercq,* Paris 1907 ff.
Denzinger, Enchiridion = *Henr. Denzinger* et *Clemens Bannwart,* Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 1922¹⁵.
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.
DRM = Die Religionen der Menschheit, hsg. von *Friedrich Heiler,* Stuttgart 1959.

EhK = Eine heilige Kirche, Zeitschrift für ökumenische Einheit, hsg. von *Friedrich Heiler,* München 1934 ff.
EK = *Friedrich Heiler,* Evangelische Katholizität. Gesammelte Aufsätze und Vorträge I, München 1926.
ERE = Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. *James Hastings,* London 1908 bis 1926 (Nachdruck 1951).
ErJB = Eranos-Jahrbuch, Zürich 1933 ff.
Erl. = Dr. *Martin Luthers* sämtliche Werke, Erlanger Ausgabe 1823 ff.; 2. Aufl. Bd. 1 bis 20, 1862 ff.
FR = *Kurt Goldammer,* Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960.

GB = *J. G. Frazer,* The Golden Bough, 12 Bde., London 1911–1915, dtsch. Leipzig 1928.

Gebet = *Friedrich Heiler,* Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 5. Aufl. München 1923.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hsg. von der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff.
GGR = *Martin P. Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, 2 Bde., München 1941–50.

H = *Helmuth v. Glasenapp,* Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien, München 1922.
HAOG = *A. Jeremias,* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 2. Aufl. 1929.
HWDA = Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hsg. *H. Bächtold-Stäubli,* 6 Bde., Berlin 1927–1942.
HWI = Handwörterbuch des Islam, hsg. *A. J. Wensinck* und *J. H. Kramers,* Leiden 1941.

LG = *Nathan Söderblom,* Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, dt. hsg. *Fr. Heiler,* München 1941.
LQF = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen Münster, hsg. *Kunibert Mohlberg* und *Adolf Rücker,* Münster 1918 ff.
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, hsg. von *Michael Buchberger,* Freiburg (1930–38), 2. Aufl. 1957 ff.

MiPG = *J. P. Migne,* Patrologiae cursus completus, series Graeca, 166 Bde., Paris 1857–66.
MiPL = *J. P. Migne,* Patrologiae cursus completus, series Latina, 217 Bde., Paris 1844–55.
MM = *Franz Cumont,* Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Dt. *G. Gehrich,* Leipzig 1923.
MNAW = Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Amsterdam.
MU = *Friedrich Heiler,* Die Mystik in den Upanishaden (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete), München 1925.

NT = Neues Testament.
Numen = Numen, International Review for the History of Religions, issued by the International Association for the History of Religions, Leiden 1954 ff.

OR = *Franz Cumont,* Die orientalischen Religionen im römischen Reich, dt. *G. Gehrich,* Leipzig 1914.

Pauly-Wissowa = Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hsg. *Pauly,* neu bearb. von *G. Wissowa* und *W. Kroll,* Stuttgart 1893 ff.
Ph = *G. van der Leeuw,* Phänomenologie der Religion, Tübingen (1933) 1956².
Pfeiffer = Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hsg. *Franz Pfeiffer* (1845), Göttingen 1907².

QRG = Quellen zur Religionsgeschichte, hsg. Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1909 ff.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, hsg. von *Th. Klauser,* 1941 ff.
RAI = *H. S. Nyberg,* Die Religionen des Alten Iran (Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 43), Leipzig 1938.

RE = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hsg. *Albert Hauck*, Leipzig 1896–1913³.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 Bde., Tübingen 1909–13; 2. Aufl. 1927–32, 3. Aufl. 1957 ff.
RgVb = Religionsgeschichtliche Volksbücher, Tübingen.
RH = *Mircea Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte (Franz. Originalausgabe: Traité d'Histoire des Religions), Salzburg 1954.
RHR = Revue de l'histoire des religions.
RK = *Friedrich Heiler*, Im Ringen um die Kirche, Gesammelte Aufsätze und Vorträge II, München 1931.
RKR = *Georg Wissowa*, Religion und Kultus der Römer, München (1902) 1912².
RL = Religionsgeschichtliches Lesebuch, hsg. *Alfred Bertholet*, Tübingen (1908), 1926² ff.
RLÄR = Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, hsg. *Hans Bonnet*, Berlin 1952.
RQ = Römische Quartalschrift, Freiburg 1891 ff.
RStV = Religiöse Stimmen der Völker, hsg. *Walter Otto*, Jena 1915 ff.
Rv = Ṛgveda.
RV = *Hermann Oldenberg*, Religion des Veda, Stuttgart (1894) 1914².
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hsg. *Albr. Dieterich* und *Rich. Wünsch*, Gießen 1903 ff.

SBE = The Sacred Books of the East, hsg. *F. Max Müller*, 1–50, London 1879–1910.
SBHAW = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft.
SpM = *Grete Lüers*, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926.
SSS = *Friedrich Heiler*, Sadhu Sundar Singh, Ein Apostel des Ostens und Westens, München (1924) 1926⁴.
STh = *Thomas von Aquin*, Summa Theologica.

ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von *G. Kittel*, hsg. von *G. Friedrich*, Stuttgart 1933 ff.

UG = *P. Wilhelm Schmidt*, Ursprung der Gottesidee, 12 Bde., Münster 1926–1955.
UJE = Universal Jewish Encyclopedia ed. *L. Landmann*, New York 1948.
UO = *Friedrich Heiler*, Urkirche und Ostkirche (Die katholische Kirche des Ostens und Westens I), München 1937.

de Vries = *Jan de Vries*, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Bde., Leiden 1935 bis 1937.

WB = *Walter Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1957⁵.
WG = *Nathan Söderblom*, Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion, Uppsala 1915; dt. *Rudolf Stübe*, Leipzig (1916) 1926².
Weim. = *Martin Luthers* Werke, Weimarer Ausgabe, 1883 ff.

ZATW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Gießen 1881 ff.

EINLEITUNG

I. DER BEGRIFF RELIGION

Der stärkste Halt, die höchste Würde, der größte Reichtum, die tiefste Seligkeit eines Menschen liegt in der Religion, d. h. im Umgang mit der letzten, tiefsten Wirklichkeit. Alles Große, Edle und Wunderbare im Leben des Geistes findet im Religiösen seine Krönung und Vollendung: die wissenschaftliche Erforschung der Natur und des Geistes, das künstlerische Betrachten und Genießen des Schönen, die sittliche Gestaltung des Einzel- wie des Gemeinschaftslebens.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion,
wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion."

Dieses Wort Goethes in den „Zahmen Xenien" (IX) ist richtig, und doch nicht ganz. Religion ist nicht nur ein Ersatz für jene höchsten Geistesgüter, die den vielen Armen versagt bleiben, sondern die höchste Geistesfunktion eines jeden Menschen, auch des Philosophen, des Künstlers, des ethischen Helden. Ohne Religion, d. h. ohne religiösen Untergrund, gibt es keine Philosophie und Wissenschaft, keine Sittlichkeit und Kunst. Das Reich des Wahren, Guten und Schönen ist immer zugleich das Reich des Heiligen. Die großen Denker, sittlichen Heroen und Künstler sind zutiefst religiöse Menschen gewesen. Alle hohen Religionen haben – wenn auch nicht in ihrer Ursprungszeit, so doch in einer fortgeschrittenen Phase ihrer Entwicklung – einen Bund mit der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, der sittlichen Lebensgestaltung und dem künstlerischen Schaffen geschlossen. Aber trotz der engen Berührung mit den anderen Wertgebieten des menschlichen Geisteslebens ist die Religion ein Phänomen sui generis; sie ist noch unmittelbarer auf Gott als Urgrund und Ziel alles Seins und aller Werte bezogen.

Religion ist aber nicht nur etwas Heiliges, Wunderbares, Tröstendes, Lebenspendendes, sondern etwas Gefährliches: allenthalben finden wir religiöse Rauschzustände und Ausbrüche des religiösen Fanatismus. Unzählige Male in der Geschichte hat die Religion ihren Anspruch mit Gewalt, mit Feuer und Schwert verfochten. Im Opfer ist eine geradezu sinnlose Verschwendung mit Menschen- und Tierleben getrieben worden. Es besteht eine besonders enge Verbindung von Religion und Krieg. Vielfach führte die Religion zur Steige-

rung statt zur Überwindung der Furcht; wie ein Alptraum lastet sie auf vielen Menschen. Besonders zahlreich sind die Beispiele für das pathologische Phänomen der Skrupulosität. Angesichts all dieser Phänomene möchte man mit Kant das Wort des römischen Dichters wiederholen: *tantum religio potuit suadere malorum*[1]. Aber auch hier gilt das Wort: *corruptio optimi pessima.*

Die Sprachen haben verschiedene Bezeichnungen für die menschliche Geisteshaltung, für welche die Orientierung nach dem Göttlichen als einem Objektiven kennzeichnend ist. In den meisten europäischen Sprachen wird das Wort Religion[2] gebraucht. *Religio* wurde von Servius von *religare* = wiederverbinden dessen, was getrennt war, abgeleitet[3]. Diese Deutung wurde von Augustinus übernommen, da sie seiner Erbsündenlehre entsprach. Die „wahre Religion" ist für ihn „die, durch welche die Seele mit dem einen Gott, von dem sie sich gewissermaßen losgerissen hatte, in der Versöhnung sich wieder verbindet"[4]. Diese Deutung darf aber nicht in die vorchristliche Antike zurückgetragen werden. *Religio* kommt nach Cicero von *religere;* als das Gegenteil von *negligere* ist es das immer erneute Beachten *(retractare),* „die sorgfältige Beachtung alles dessen, was zum Kult der Götter gehört"[5]. *Religio* ist die tiefe Ehrfurcht, die heilige Scheu vor dem *Numen,* dem geheimnisvollen Walten des Göttlichen, vor seiner Unnahbarkeit, seinem Tabu. *Religio* ist jedoch primär nicht die menschliche Haltung, welche nur die Reaktion auf ein außer- und übermenschliches Objektives ist, sondern dieses Objektive, dieses Tabu selbst, das die Eigentümlichkeit des *Numen* ausmacht, das Unheimliche, Gefürchtete, Namenlose, Heilige, das *mysterium tremendum.* Etymologisch ist auch die Ableitung von *religare* möglich, wofern darunter nicht ein Wiederverbinden verstanden wird, sondern ein „durch Binden zurückhalten"; *religio* ist dann primär eben das „Gebundene", das „nicht zu Berührende", das Tabu[5a]. Nach Vergils Aeneis (8, 347) hat der heilige Hain des Kapitols eine *religio diva.* Die Krankheit wird als *religio* bezeichnet und beschworen: *hanc*

1 Lucretius, De rerum natura I, 101.

2 *Zwingli,* De vera et falsa religione, Corpus Reformatorum III, 638 ff.; *Max Kobbert,* De verborum ‚religio' et ‚religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae, Diss. Königsberg 1910. *Ders.,* Religio, religiosa loca, religiosi dies, religiosum, Pauly-Wissowa 2, 1 (1914), 566–583; *W. Warde-Fowler,* The Latin history of the word Religio, Transactions of the third Congress for the history of Religions II, Oxford 1908; *Walter F. Otto,* Religio und Superstitio, ARW 12 (1909), 533–554; 14 (1911), 406–422; *J. B. Kätzler,* Religio, Jahresber. d. Gymn. Schwaz 20, 1953.

3 In Aeneidem 8, 349.

4 De quantitate animae 36, 80. Vgl. De vera religione 55, 133; Retractationes 1, 9.

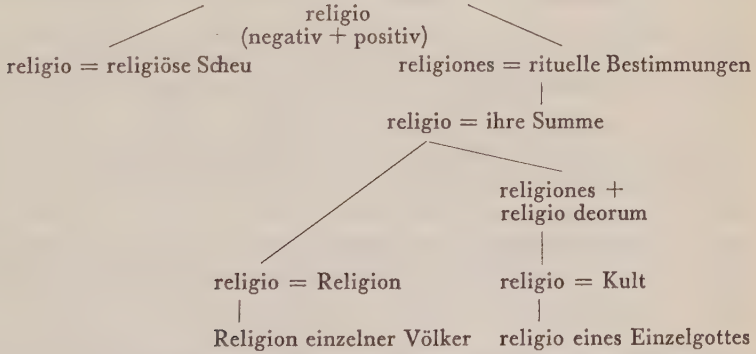
5 De natura deorum 2, 72.

5a So *Kobbert,* De verborum 55 ff., Pauly-Wissowa 2, 1, 572, unter Berufung auf Lactantius, Inst. div. IV, 28, 2: hac enim condicione gignimur, ut generanti nos deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen cepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo.

religionem evoco, educo, excanto de istis membris lautet ein Zauberspruch[5b]. Besonders deutlich ist der Tabucharakter des Wortes *religio* bei Marius Sabinus: *„Religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum est“* [6]. Als *religio* werden das Götterbild, das Götterzeichen und die heilige Wohnung der Götter bezeichnet. Wie es *loca religiosa* gibt, so auch *dies religiosi*, die Festtage, aber auch *dies atri*. *Religio* ist also das unnahbare, unberührbare Heilige und sekundär die durch dieses Unnahbare hervorgerufene heilige Scheu, seine innere und äußere Verehrung, die kultische Vorschrift und der Kult[6a]. Die alten römischen Termini *religio* und *religiosus* wurden von den lateinischen Christen übernommen. Sie werden in der lateinischen Bibelübersetzung zur Wiedergabe verschiedener griechischer Worte gebraucht (θρησκεία, θρησκός, εὐλαβής, εὐσεβής, σεβόμενος)[7]. Die lateinischen Kirchenschriftsteller gebrauchen *religio* als einen zentralen theologischen Terminus; das Christentum wird als die *vera religio* hervorgehoben[8], die Christen als die *soli omnium religiosi*[9]. Doch betont Augustinus, daß diese „wahre Religion“ schon „bei den Alten vorhanden gewesen ist und niemals seit Anfang des Menschengeschlechtes gefehlt hat, bis Christus im Fleisch erschien, von wo an die wahre Religion, welche schon vorhanden war, die christliche genannt zu werden begann“ [10].

Andere Sprachen heben das Objektive der Religion in anderer Weise hervor. Augustinus sieht in λατρεία *(servitus)* das griechische Parallelwort zum

5b Marc. Empir. 15, 11.
6 Noctes Atticae IV, 8, 9.
6a *Kobbert*, Pauly-Wissowa, 573 f., veranschaulicht die Entwicklung der Bedeutung von religio durch folgendes Schema:



7 Apg. 2, 5; 10, 2; 13, 50; 26, 5; Kol. 2, 18; Jak. 1, 26. – *A. van Herten*, Θρησκεία, εὐλάβεια, ἱκέτης. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch, Diss. Utrecht 1934.
8 *Augustinus*, De vera religione.
9 *Lactantius*, Divinae institutiones 7, 26.
10 Retr. I 13, 3.

lateinischen *religio*[11]; auch hier ist der objektive Charakter deutlich in dem gleichbedeutenden λάτρευμα, dem Sitz der Verehrung. Andere griechische Termini sind θεραπεία und θρησκεία (von der indogermanischen Wurzel *dhṛ* = stützen, halten, am Leben erhalten[11a]), d. i. der Lebensunterhalt der Götter, deren Kraft durch Opfer erhalten und gestärkt wird. Eine ähnliche Bedeutung hat das lateinische Wort *cultus* (von *colere* = pflegen). Das chinesische Wort *chiao* bedeutet die Lehre, das Sanskritwort *dharma* (ebenfalls von der Wurzel *dhṛ*) das Feststehende, die göttliche Weltordnung, die objektive Erlösungswahrheit, erst sekundär die Unterwerfung, Beugung unter diese Ordnung, die Aneignung des Heils. Das altgermanische *ê* = das Herkömmliche, das göttliche Gesetz, die Ordnung ist „unser leider vergessenes Wort für Religion"; davon kommen die altdeutschen Worte *êward* (Hüter der Ordnung, Priester), *êsago* (Gesetzsager, Richter) und unsere Worte echt (das der Ordnung Entsprechende) und Ehe (gesetzlich)[12]. Die Holländer gebrauchen für Religion das Wort *godsdienst*. Das Wort des Avesta für Religion *(daēnā)* bedeutet die „Schauseele" als Gottheit und als geistiges Urwesen, das nach dem Tode selbständig fortlebt, zugleich „den in jeden Menschen gelegten Schausinn, sein religiöses Organ"[13]. Davon leitet sich das mittel- und neupersische *dên* oder *dîn* ab. Dasselbe Wort findet sich als Bezeichnung für Religion auch im Arabischen, wo es sich vermischt mit dem semitischen *dîn*, d. i. das Geschuldete, jedes Ding, durch das Gott verehrt wird, die göttliche Bestimmung, das göttliche Gericht, aber auch allgemein die Sitte, der Brauch. Muḥammad will den *dîn* Abrahams wiederherstellen. Religion ist also hier der Gehorsam, das Sichbeugen unter Gottes Willen. *Dîn* wird geradezu zum Äquivalent des *islâm* (Gottergebung) mit seinen „fünf Pfeilern" (Bekenntnis der Einheit Gottes und der Prophetenwürde Muḥammads, Pflichtgebet, Armensteuer, Fasten, Wallfahrt)[13a].

Religion ist also eine doppelseitige Größe; sie umfaßt Gottheit und Mensch, aber die Gottheit als das Zuvorkommende, Scheuerregende, absolut Gültige, Unantastbare, persönlich gefaßt als Gesetzgeber, Richter, Helfer, Erlöser. Diese Doppelseitigkeit, ja letztlich Einseitigkeit im Sinne des göttlichen Zuvorkommens ist vielfach verkannt worden. Religion wird gedeutet als menschliche Geisteshaltung, als menschliches Denken und Tun. Dabei wird das Moment der Offenbarung, des Gerichtes und der Gnade verkannt, welches schon nach der Etymologie dem Begriff Religion wesentlich ist. Die moderne Religionswissenschaft hat großenteils den Begriff Religion vermenschlicht und

11 Sex quaestiones contra paganos = Epist. 102, 3, 20.
11a Unwahrscheinlich ist die Ableitung von hebr. *derekh Jāh* (Weg Gottes) durch *L. J. Philippidis*, Θρησκεία. Ein Versuch zu endgültiger Etymologie des Wortes. Akten des X. Intern. Kongresses f. Religionsgeschichte, Marburg 1960.
12 *Paul Herrmann*, Das altgermanische Priesterwesen, Jena 1929, 15.
13 *H. S. Nyberg*, RAI 114 ff.
13a HWI 98 f.

entgottet: der Mensch wird zum Schöpfer der Religion. Religion gilt als eine Fähigkeit des menschlichen Geistes wie das philosophische Denken und das künstlerische Schaffen. Von hier wird oft der Schritt zum Illusionismus getan; antike wie moderne Philosophen, vor allem Ludwig Feuerbach[14], sehen in der Religion eine Illusion des menschlichen Geistes. Dabei wird die Wurzel der Religion verschieden gesucht: teils im Verstand, teils im Willen oder Gefühl. Religion wird zu einem reinen Menschenwerk, einem bloßen Kulturphänomen: dieser Religionsbegriff wird darum als immanentistisch gekennzeichnet.

Gegen diese vermenschlichte Religion wendet sich die dialektische Theologie. Tillich schrieb von einer „Überwindung des Religionsbegriffes“[15]. Ein leidenschaftliches Anathem gegen Religion wurde von der Barthschen Theologie ausgesprochen[16]. Christus wird als „das Ende aller Religionen“ verkündet[17]. Religion ist die höchste Blüte menschlichen Geistes und eben darum dem Gerichte Gottes verfallen. Religion ist Illusion – darin stimmt die dialektische Theologie mit Feuerbach überein, eine grandiose Täuschung; der Mensch findet in ihr nur ein Abbild seiner selbst, nicht den lebendigen Gott[18]. Ja mehr: Religion ist Sündenfall, Blasphemie, Auflehnung gegen Gott, Sklavenaufstand, Griff nach der Gottgleichheit. Eva ist die erste religiöse Persönlichkeit, die Rede der Schlange im Paradies *Eritis sicut Deus* ist der Prototyp der Predigt und Seelsorge. Gott ist nur erkennbar im Glauben, der auf alles Eigenmenschliche verzichtet, der Gott in seiner strengen Transzendenz und Unanschaulichkeit erfaßt oder, besser gesagt, von ihm erfaßt wird, sich unter sein Gericht gestellt sieht. Religion hat es demnach mit dem Menschen, Glaube mit dem lebendigen Gott zu tun. Auch die israelitisch-christliche Religion „sinkt mit allen heidnischen Religionsformen zusammen in den Abgrund des Unglaubens und Ungehorsams“[19]. Die Verkündigung der alttestamentlichen Propheten wie der neutestamentlichen Apostel kämpft gegen die Religion, welche das unheimlichste Unternehmen des Menschen ist.

Die dialektische Theologie ist eine extreme Reaktion gegen die Subjektivierung der Religion in der modernen Religionswissenschaft. Hier gilt die Umkehrung des lateinischen Dichterwortes: *Incidit in Scyllam, qui vult vitare*

14 Das Wesen der Religion, 1845 (Kröners Taschenausgabe 1938); *Gregor Nüdling*, L. Feuerbachs Religionsphilosophie, Redesborn 1936. *Werner Schilling*, Feuerbach und die Religion, München 1957.

15 Die Überwindung des Religionsbegriffes, Kantstudien 27 (1922), 446–469; vgl. Religiöse Verwirklichung, Berlin 1931².

16 *Karl Barth*, Der Römerbrief, München 1923, bes. 211–254. – *Ludwig Lambinet*, Christozentrische Religionsphilosophie? Eine kritische Untersuchung des Religionsbegriffes Dialektischer Theologie, München 1938.

17 *Heinrich Frick*, Das Evangelium und die Religionen, Basel 1933.

18 *Karl Barth*, Ludwig Feuerbach, Zwischen den Zeiten, 5, 1927, 11–33.

19 *Arnold Gilg*, Das Problem der Religion, in: Mensch und Gottheit in den Religionen, hrsg. Universität Bern, 1942, 475.

Charybdim – wer dem Strudel des Subjektivismus entgehen will, der zerschellt am Felsen des Objektivismus. Die dialektische Theologie unterliegt einem fundamentalen Irrtum: sie verwechselt die moderne Religionsphilosophie oder richtiger einen Teil derselben mit der wirklichen Religion. Die Ursache dieser Verwechslung liegt in der mangelnden Kenntnis der wirklichen religiösen Erfahrung. Die Wesensmerkmale des Glaubens, welcher der Religion gegenübergestellt wird, sind eben die Wesensmerkmale echter Religion. Wohl ist Religion oft getrübt, verzerrt, verunstaltet – welches ideale Gut im Bereich des Menschlichen ist der Entartung nicht unterworfen? Der Wesensbegriff darf aber nicht von Entartungen oder Sublimierungen abgelesen werden, sondern nur von den höchsten und reinsten Äußerungen. Es gibt keine wirkliche Religion ohne Jenseits, Offenbarung, Gericht, Gnade, Eschatologie. Die Kritik der dialektischen Theologie schießt an ihrem Ziel vorbei und trifft nur das Zerrbild, das sie sich unter dem Eindruck eines Teils der modernen Religionsphilosophie zurechtgemacht hat. Die Religionskritik der dialektischen Theologie ist das Symptom einer radikalen Skepsis, die Flucht vor der konkreten Religion in den luftleeren Raum der Abstraktion. Eine zeitgenössische Dichterin hat sie als „die Theologie des Atheismus" gekennzeichnet.

II. DIE WISSENSCHAFTLICHE ERFORSCHUNG DER RELIGION

Der Fehler der Religionsphilosophie samt ihren Ausläufern war häufig die mangelnde Kenntnis echter Religion. Die bisherige Religionswissenschaft war großenteils fragmentarischer Natur: entweder war ihr Ausgangspunkt ein dogmatisch-konfessionell-theologischer oder – wo sie von solchen Neigungen frei war – eine profane Wissenschaft: Ethnologie, Philologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Psychologie. Wo eine gewisse Universalität herrschte, wie in der Philosophie, verfügte sie über eine zu schmale Induktionsbasis. Auf Grund bestimmter geschichtlicher, psychologischer, philosophischer und theologischer Fragmente nahm diese eine Wesensbestimmung und Bewertung der Religion vor. Dabei fehlte oft der Blick auf das Ganze und der Blick in die Tiefe.

1. Die *ethnologische* Religionswissenschaft, wie sie vertreten wurde durch E. B. Tylor[20], R. R. Frazer[21], J. R. Marett[22], Konrad Theodor Preuß[23], sozio-

20 Primitive Culture, 2 Bde., London 1871, 1903[4]; dt. Anfänge der Kultur, übers. *Sprengel* und *Poske*, Leipzig 1873.

21 The Golden Bough, A study in Magic and Religion, 12 Bde., London 1911–1915, 1949[9], gek. dt. Leipzig 1928; Totemism and Exogamy, 5 Bde., London 1910,

logisch erweitert durch E. Durckheim[24], H. Hubert und M. Mauss[25], völkerpsychologisch vertieft durch Wilhelm Wundt[26], verfeinert durch Paul Radin[26a] und Ad. E. Jensen[27], hat viel zur Aufhellung der niederen Stufen der Religion beigetragen. Sie hat jedoch allzuleicht die Auffassung begünstigt, als ließen sich die Anfänge der Religion bei den kulturarmen schriftlosen Stämmen finden. Man kann aber das Wesen der Religion nicht aus ihren ärmlichsten Äußerungen erfassen; so wenig aus dem Lallen eines Kindes das Geheimnis und der Reichtum einer Sprache zu verstehen sind, ebensowenig aus den Vorstellungen und Bräuchen sogenannter primitiver Völker das Wesen der Religion. Auch wurden häufig die heutigen niederen Stämme für die wirklich primitiven gehalten; aus den sogenannten „primitiven" oder „Naturvölkern" müssen jedoch erst in mühsamer Arbeit die wirklichen Urvölker herausgeschält werden, eine Aufgabe, um welche sich besonders P. Wilhelm Schmidt[28] mühte. Schließlich wurde nicht immer die Gefahr vermieden, Religion auf Nichtreligion zurückzuführen, sei es animistische Weltanschauung, Magie oder Gesellschaftsordnung. Die Ethnologie hat unentbehrliches Vergleichsmaterial für die religiöse Menschheitsentwicklung aufgehäuft; sie ist aber nicht immer zum Verständnis des eigentlich Religiösen durchgestoßen.

2. Viel für das Verständnis der alten Religionen hat die *philologische* Religionswissenschaft geleistet: Sinologen wie Wilhelm Grube[29] und J. J. M. de Groot[30], Indologen wie Leopold von Schröder[31] und Hermann Oldenberg[32], Iranisten wie Herman Lommel[33] und H. S. Nyberg[34], Assyriologen wie Hein-

1935[5]; The Belief in Immortality and the Worship of the dead, 3 Bde., London 1913–1924; Man, God and Immortality, London 1927.

22 The Threshold of Religion, London 1909, 1914[2].

23 Die geistige Kultur der Naturvölker (1919) Leipzig 1923[2]; Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipzig 1926.

24 Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912.

25 Mélanges d'histoire des religions, Paris 1909.

26 Völkerpsychologie II: Mythus und Religion, Leipzig 1905–1909.

26a Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, Zürich 1951; Gott und Mensch in der primitiven Welt, Zürich 1953.

27 Mythos und Kult der Naturvölker, Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Wiesbaden 1951.

28 Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde., Münster 1912–1955. Aus seiner Schule: *Renato Boccassino,* Etnologia religiosa, Torino 1958.

29 Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910.

30 Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918.

31 Arische Religion, 2 Bde., Leipzig 1923.

32 Die Religion des Veda, Stuttgart (1894), 1923[4]; Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte, 1919; Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart (1881), 1959[13]; Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus (1915), Göttingen 1923[2].

33 Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt, Tübingen 1930.

34 Die Religionen des alten Iran, dt. *H. H. Schaeder,* Leizpig 1938.

rich Zimmern[35], Morris Jastrow[36] und Alfred Jeremias[37], Ägyptologen wie Adolf Erman[38] und Hans Bonnet[39], Arabisten wie Christian Snouck Hurgronje[40], A. J. Wensinck[41] und Ignaz Goldziher[42], klassische Philologen wie Georg Wissowa[43], Hermann Usener[44], Erwin Rohde[45], Albrecht Dieterich[46], Richard Reitzenstein[47], Martin P. Nilsson[48], Otto Weinreich[49], Friedrich Pfister[50], Franz Cumont[51], Germanisten wie Karl Helm[52] und Jan de Vries[53]. Die Philologie hat zahllose verschollene religiöse Urkunden zum Reden gebracht, wie noch heute in Gebrauch befindliche alte Religionsurkunden in ihrem Ursinn gedeutet und so Licht auf die Entwicklung der alten Religionen des Ostens und der Mittelmeerländer geworfen. Sie hat den engen Zusammenhang von Sprache und Religion aufgehellt; sie hat die nahen Beziehungen der alttestamentlichen Religion zur Kulturwelt des alten Orients und des werdenden Christentums zum orientalisch-hellenistischen Synkretismus erhärtet.

35 Babylonische Bußpsalmen, Leipzig 1885; Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, Leipzig 1896, 1901; Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung, Leipzig 1896; Keilschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, Berlin 1903 usw.

36 Die Religion Babyloniens und Assyriens, 2 Bde., Gießen 1905–1912.

37 Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin (1913), 1929[2]; Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig (1905), 1930[4].

38 Die Religion der Ägypter (1905), Berlin-Leipzig 1934.

39 Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.

40 Mekka, 2 Bde., Den Haag 1888/89; Mohammedanism. Lectures on its origin, its religious and political growth and its present state, Leiden-London 1916.

41 Handwörterbuch des Islam, hrsg. *A. J. Wensinck* und *J. H. Kramers*, Leiden 1941.

42 Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.

43 Religion und Kultus der Römer, München (1902), 1912[2].

44 Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 3 Bde., Bonn 1889–1899, I, 1911[2]; Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (1896), Bonn 1929[2].

45 Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen (1890), 1925[10].

46 Eine Mithrasliturgie, Leipzig (1903), 1910[2]; Mutter Erde, Leipzig (1905), 1925[3]; Begründer und Herausgeber der RVV.

47 Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig (1910), 1927[3]; Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.

48 Geschichte der griechischen Religion, 2 Bde., München 1941–1950.

49 Neue Urkunden zur Serapis-Religion, Tübingen 1919. Antike Heilungswunder (RVV 8, 1), Gießen 1909; Trisdekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen (RVV 16, 1), 1916; Gebet und Wunder, Stuttgart 1929; Hrsg. ARW 1917–1938.

50 Kultus, in Pauly-Wissowa XI 2, 2107–2192.

51 Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris (1906), 1929[4]; Die orientalischen Religionen im römischen Reich, dt. *G. Gehrich*, Leizig-Berlin (1909), 1931[3]; Textes et monumentes figurés relatifs aux mystères de Mithra, Paris 1894 bis 1900; Die Mysterien des Mithra, dt. *G. Gehrich*, Leipzig 1923[3]; Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942; Lux perpetua, Paris 1949.

52 Altgermanische Religionsgeschichte. Heidelberg, I, 1913; II, 1, 1937; II, 2, 1953.

53 Altgermanische Religionsgeschichte, Berlin-Leipzig 1935–1937, I[2], 1956.

Dennoch konnte die philologische Forschung nicht immer in die letzten Tiefen des Religiösen eindringen, weil sie die Religion mehr als kulturgeschichtliches Phänomen, bisweilen gar als kulturgeschichtliches oder folkloristisches Kuriosum behandelte.

Im Zusammenhang mit der orientalischen und klassischen Philologie hat die *alttestamentliche* wie die *neutestamentliche* Forschung die religionsgeschichtlichen Erkenntnisse stark bereichert. Für die religionsgeschichtliche Erforschung des Alten Testamentes wirkten bahnbrechend Hermann Gunkel[54] und Hugo Greßmann[55], für die des Neuen Testamentes Wilhelm Heitmüller[56] und Wilhelm Bousset[57]. Sie werden mit Recht als die Begründer der „religionsgeschichtlichen Schule" in der protestantischen Bibelwissenschaft bezeichnet. Auf alttestamentlichem Gebiet haben die religionsgeschichtliche Linie weitergeführt Gustav Hoelscher[58], dessen alttestamentliche Religionsgeschichte für die Religionsphänomenologie sehr ergiebig ist, Sigmund Mowinckel[59] und Otto Eißfeldt[60], auf neutestamentlichem Gebiet Rudolf Bultmann[61] und Erich Fascher[62].

54 Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, Göttingen (1895), 1921 [2]; Genesis, Göttingen (1901), 1922 [5]; Die Wirkungen des heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Ap. Paulus, Göttingen (1899), 1909 [3]; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes, Göttingen (1903), 1910 [2].

55 Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905; Altorientalische Texte zum Alten Testament (1909), Berlin 1926 [2]; Der Messias, Göttingen 1929; Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter, Berlin 1930.

56 Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Göttingen 1903; Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903; Taufe und Abendmahl im Christentum (RgVb), Tübingen 1911.

57 Der Antichrist in der Überlieferung des NT und der alten Kirche, Göttingen 1895; Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (1902), Tübingen 1926 [3]; Die jüdische Apokalyptik, Berlin 1903; Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1903; Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis auf Irenaeus, Göttingen (1913), 1921 [2]; Das Wesen der Religion (1903), Tübingen 1920 [4].

58 Die Propheten, Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914; Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922.

59 Das Thronbesteigungsfest Jahwä's und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922; Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, ebd. 1923; Religion und Kultus, Göttingen 1953.

60 Einleitung in das Alte Testament (1934), Tübingen 1956 [2]; Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen, Halle 1935; Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit, Leipzig 1940; El im ugaritischen Pantheon, Berlin 1951.

61 Das Evangelium nach Johannes, Göttingen (1941), 1956 [14]; Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich (1949), 1954 [2]; Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen (1953), 1954 [2].

62 Prophetes – eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, Gießen 1927; Sokrates und Christus, Beiträge zur Religionsgeschichte, Leipzig 1959.

3. Von anderer Seite suchte die *Individualpsychologie*[63] das Rätsel der Religion zu erfassen. E. D. Starbuck versuchte auf Grund von Fragebogen eine exakte Untersuchung von Bekehrungsvorgängen[64]; William James[65] wählte die Methode der „ausgezeichneten Fälle", indem er die Selbstzeugnisse religiöser Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart untersuchte. Sigmund Freud[66], Oskar Pfister[67] und Carl Gustav Jung[68] suchten durch die Psychoanalyse im Unterbewußten die Kräfte aufzudecken, die in der religiösen Erfahrungs- und Vorstellungswelt sich auswirken. Karl Girgensohn[69] und Werner Grühn[70] schlugen den Weg des regelrechten psychologischen Experimentes ein, um ein exaktes Studium der religiösen Seelenabläufe und Menschentypen zu ermöglichen. Stärker an den geschichtlichen Gegebenheiten ist die Religionspsychologie von Willy Hellpach[71] orientiert. Die psychologische Religionsforschung hat viele Phänomene deutlicher gemacht, war aber ebenso wie Ethnologie und Philologie nicht imstande, das innerste Geheimnis der Religion zu enthüllen. Religion wurde in einen psychischen Mechanismus verlegt und als menschliches Erlebnis analog den anderen seelischen Erlebnissen gedeutet; dadurch drohte die Religionsforschung vom eigentlichen Zentrum abgelenkt zu werden. Der Psychologismus drang auch in die Theologie ein und verstärkte den anthropozentrischen Religionsbegriff.

4. Auch die *Religionsphilosophie*[72] blieb trotz ihres umfassenden Gesichtspunktes oft einseitig. Sie konstruierte gerne eine Idealreligion, eine Religion *sub specie philosophiae*, eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Kant) oder „innerhalb der Grenzen der Humanität" (Natorp). Nur dort, wo starke mystische Kräfte einbrachen, wie bei Fichte, Schelling und

63 *F. Heiler*, Die Entwicklung der Religionspsychologie, Das Neue Jahrhundert 6 (1914), 318 ff., 327 ff., 341 ff., 352 ff.; *Georg Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie, Kempten 1923; *Ders.*, Das religiöse Erleben, Paderborn 1922.

64 The Psychology of Religion, London 1899, Religionspsychologie, übers. von *Fr. Beta*, Leipzig 1909.

65 The varieties of religious experience, N. Y. (1902), 1913[24], dt. *G. Wobbermin*, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig (1907), 1914[2].

66 Ges. Werke, neue Ausg., 17 Bde., London 1947–1952.

67 Religionswissenschaft und Psychoanalyse, Gießen 1927; Die Frömmigkeit des Grafen L. v. Zinzendorf, Leipzig (1910), 1923[2].

68 Psychologie und Religion, Zürich 1940; Antwort auf Hiob, Zürich 1952; *H. Schaer*, Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946; *F. Sierksma*, Freud, Jung en de religie, Assen 1952; *Raymond Hostie*, Jung und die Religion, übers. v. *J. Tenzler*, Freiburg 1957.

69 Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnisses, Berlin 1921.

70 Religionspsychologie, Breslau 1926; Die Frömmigkeit der Gegenwart, Grundtatsachen der empirischen Psychologie, Münster 1956.

71 Grundriß der Religionspsychologie (Glaubensseelenkunde), Stuttgart 1951.

72 *B. Pünjer*, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde., Braunschweig 1880; *Otto Pfleiderer*, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart (1883), Berlin 1893[2]; *Søren Holm*, Religionsfilosofien i det tyvende aarhundrede, København 1952.

Fechner, bahnte sich ein tieferes Religionsverständnis an. Oft mangelte der Philosophie die konkrete Kenntnis lebendiger Gotteserfahrung – einen armseligeren Religionsbegriff als den Kantschen kann man sich kaum denken. Das Interesse am philosophischen System war stärker als das Interesse an lebendiger Religion.

In die letzte religiöse Tiefe aber stießen solche Geister vor, in denen das philosophische Denken mit ausgedehnten religionsgeschichtlichen Kenntnissen und mit einer tiefen mystischen Frömmigkeit sich verband, wie in dem katholischen Laientheologen Friedrich von Hügel[73] und dem indischen Religionsphilosophen Sarvepalli Radhakrishnan[74].

5. Näher zum Verständnis der Religion führte die *vergleichende Religionsgeschichte*[75]. Sie sah deutlich, daß die Erkenntnis des Religiösen auf einer möglichst umfassenden Betrachtung der religiösen Erscheinungen, der hohen wie der niedrigen, fußen muß. Ihre Anfänge liegen in der Aufklärungszeit. Charakteristische Beispiele sind die Werke von C. Meiners[76] und Benjamin Constant de Rebecque[77]. Die vergleichende Religionsforschung gelangte zur ersten Blüte unter dem Einfluß der Romantik. In Max Müller[78], dem abendländischen Entdecker der Veden, der von Schellings Religionsphilosophie kam, schlug ein Mystikerherz; er hatte tiefes Verständnis für die östlichen Religionen. Cornelius Petrus Tiele[79], von Haus aus Arminianerpfarrer, verband

73 The mystical element of religion studied in St. Catherine of Genoa and her friends, 2 Bde., London (1908), 1923²; Eternal Life, London 1913; Essays and addresses in the philosophy of religion, London I, 1921; II, 1926; The reality of God and religion and agnosticism, London 1931; Religion als Ganzheit – aus seinen Werken ausgew. und übers. v. *Maria Schlüter-Hermkes*, Düsseldorf 1948; Andacht zur Wirklichkeit, Schriften in Auswahl von *Maria Schlüter-Hermkes*, Freiburg 1952.

74 Eastern Religions and Western Thought, London 1951²; Die Gemeinschaft des Geistes, Östliche Religionen und westliches Denken, übers. v. *Fr. Thierfelder*, Darmstadt 1952; Religion and Society, London 1948², dt. Religion und Gesellschaft, übers. v. *Thierfelder*, Darmstadt 1953; Recovery of faith, N. Y. 1955; Occasional Speeches an Writings, 2 Bde., Delhi 1956/57.

75 *H. Pinard de Boullaye*, L'étude comparée des religions, 2 Bde., Paris 1921–1931; *Gustav Mensching*, Geschichte der Religionswissenschaft, Bonn 1948; *Eva Hirschmann*, Phänomenologie der Religion. Eine histor.-syst. Unters. von „Religionsphänomenologie" und „religionsphänomenologischer" Methode in der Religionswissenschaft. Proefschr., Groningen 1940; *Rudolf Franz Merkel*, Zur Geschichte der Religionsphänomenologie, Ehk 23 (1942), 35–61.

76 Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Hannover 1806/07.

77 De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, Paris 1824–1831.

78 The Sacred Books of the East, ed. 50 Bde., London 1879–1910; Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1876; Lectures on the origin and growth of Religion, London 1878; Natürliche Religion, Leipzig 1890; Physische Religion, Leipzig 1892; Anthropologische Religion, Leipzig 1894; Theosophie oder Psychologische Religion, Leipzig 1895. – *P. Berkenkopf*, Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie F. M. Müllers, Diss. Münster 1914.

79 Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen, dt. *G. Gehrich*, Gotha 1899/1901.

eine umfassende Kenntnis der orientalischen Religionen mit feiner Einfühlung. Dasselbe gilt von seinem Landsmann Chantepie de la Saussaye[80] und von dem Dänen Edvard Lehmann[81], die beide für die Religionsphänomenologie, gerade auch für das vorliegende Werk, wegweisend wurden. Von der Völkerkunde her wurde Thomas Achelis[81a] zu einem Bahnbrecher der vergleichenden Religionswissenschaft in Deutschland. Der Unitarier Estlin Carpenter[82] gelangte zu einem tiefen Verständnis des indischen Theismus und Buddhismus. Der katholische Modernist Alfred Loisy[83] kam von der Bibelkritik zur allgemeinen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Nathan Söderblom[84], der ausgebreitete Kenntnisse in der außerchristlichen und christlichen Religionsgeschichte besaß, umspannte die niederen und höheren Religionen; in ihm lebte eine tiefe persönliche Frömmigkeit lutherischen Gepräges ohne alle dogmatische Enge. Rudolf Otto[85], ein universaler Geist, verfügte über eine sichere Kenntnis außerchristlicher und christlicher Religion. Durch ihn wurde der Schleiermachersche Religionsbegriff in eine universelle Perspektive gerückt. Seine genialen Intuitionen beruhen auf einem persönlichen Erleben der Ostreligionen. Ottos Hauptwerk „Das Heilige" wurde von A. v. Harnack mit Recht mit Schleiermachers „Reden über die Religion" ver-

80 Die Phänomenologie der Religion, in: Lehrbuch der Religionsgeschichte (nur 1. Auflage) 1887, 48 ff. und englische Übersetzung.

81 Inledning till religionsvetenskapen, Stockholm 1914; Erscheinungswelt der Religion, RGG, 2, 497–577; Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion, in *Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von *Edv. Lehmann* und *Alfred Bertholet,* Tübingen 1925 [4], I, 23–130.

81a Die kulturelle Bedeutung der Ekstase, Berlin 1902; Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft (Samml. Göschen), Leipzig 1904, 1908 [2]; Die Religion der Naturvölker im Umriß, ebd. 1909, 1919; Begründer und Herausgeber des ARW 1898–1903; *Christel Matthias Schröder,* Thomas Achelis, ein Bremer Religionswissenschaftler, Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 1958, II, 189–203.

82 Comparative Religion, London 1913; Theism in Medieval India, London 1921; Buddhism and Christianity, London 1923.

83 Les mystères païens et le mystère chrétien, Paris (1919), 1930 [2]; Essai historique sur le sacrifice, Paris 1920; Le Mandéisme et les origines chrétiennes, Paris 1924; La religion, Paris (1917), 1924 [2]. – *F. Heiler,* Der Vater des katholischen Modernismus, Alfred Loisy, München 1947.

84 Främmande religionsurkunder i urval och översättning, 4 Bde., Stockholm 1907, I 1954 [2]; Das Werden des Gottesglauben, übers. *R. Stübe,* Leipzig (1916), 1926 [2]; The living God, Basal forms of personal religion, Gifford Lectures, London 1933; dt. Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, hrsg. *F. Heiler,* München 1942; Ur religionens historia, Stockholm 1915; Om studiet av religionen, Malmö 1951. – *F. Heiler,* Erzbischof Nathan Söderblom, Religionsforscher und Herold christlicher Einheit, Ökumenische Einheit I (1948), 69–113.

85 Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1958 [28/30]; Aufsätze das Numinose betreffend (1923), München 1932 [5. 6]; West-östliche Mystik, Vergleichung und Unterscheidung, Gotha (1926), 1929 [2]; Reich Gottes und Menschensohn, München (1933), 1940 [2]. – *F. Heiler,* Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte, in: Religionswissenschaft in neuer Sicht, Marburg 1951, 13–26.

glichen[86]. Dieser ‚Schleiermacher redivivus' teilte freilich auch die Schwächen der Schleiermacherschen Position: eine Neigung zum Immanentismus und Psychologismus wie zur ästhetischen Betrachtung des Religiösen. Angeregt von Söderblom und Otto, suchte der Verfasser dieses Werkes die Phänomene der außerchristlichen und christlichen Religion in einer Einheitsschau zu umfassen[87]. Gerardus van der Leeuw verband große Einzelkenntnisse mit weiten Gesichtspunkten; er schuf ein klassisches Werk der Religionsphänomenologie[88]. Jakob Wilhelm Hauer gelangte als Indienmissionar zu einer hohen Schätzung indischer Religion und verfaßte religionswissenschaftliche Werke von bleibender Bedeutung[89]. Hans Haas drang als Japanmissionar zu einem tiefen Verständnis der asiatischen Religionen vor und betrat in der Religionsvergleichung mutig neue Wege[90]. Sein Schüler Joachim Wach, der von der Diltheyschen Philosophie bestimmt war, wurde zum Verfasser eines bedeutenden Werkes über Religionssoziologie[91]. Raffaele Pettazzoni[92], C. J. Bleeker[93], Geo Widengren[94], Edwin Oliver James[94a], Alfred Bertholet[94b], Mirca Eliade[95],

86 Zit. Geistige Arbeit 4 (1937), 11.

87 *F. Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München (1918), 1923[5]; Die buddhistische Versenkung, München (1918), 1922[2]; Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1959.

88 Phänomenologie der Religion, Tübingen (1933), 1956[2], auch engl. und franz.

89 Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn und ihre Wahrheit, I Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Stuttgart 1923; Yoga, ein indischer Weg zum Selbst, Stuttgart 1958[2].

90 *Lehmann-Haas*, Textbuch zur Religionsgeschichte, Leipzig 1922[2]; Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. Leipzig 1924 ff.; Amida Buddha unsere Zuflucht, Göttingen 1912; Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten (zuerst Zeitschr. f. Missionskunde und Relwiss. 31), Berlin 1916; Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt, Leipziger Universitätsschrift, 1927.

91 Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Leipzig 1924; Religionssoziologie, Tübingen 1951; Types of religious experience christian and non christian, London 1951; The comparative study of religion. New York 1958.

92 Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, Rom 1922; La confessione dei peccati, 3 Bde., Bologna 1929–1935; L'onniscienza di Dio, Torino 1955; dt.: Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee, Frankfurt 1960.

93 Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst, Assen 1934; Op zoek naar het geheim van de godsdienst, Inleiding tot de godsdienstwetenschap, Amsterdam 1952, [2]1961.

94 Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter, Stockholm 1953; Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala 1938.

94a The Social Function of Religion, London 1940; The Nature and Function of Priesthood, London 1955; The Ancient Gods, NY 1960.

94b Grundformen der Erscheinungswelt der Religion (SgV), Tübingen 1953; zahlreiche Artikel RGG[2].

95 Traité d'histoire des religions, Paris 1953, dt. Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.

Søren Holm[95a] und Gustav Mensching[96] lieferten wichtige Beiträge zur Phänomenologie der Religion, in der allerjüngsten Zeit Alfons Kirchgässner[96a], Kurt Goldammer[96b] und W. Brede Kristensen[96c].

Von allen Wegen, welche die Religionsforschung eingeschlagen hat, führt der der vergleichenden Religionsgeschichte am nächsten zum Verständnis der Religion – nicht im Sinne der Feststellung von äußeren Abhängigkeiten, sondern durch die Schau der Einheit der Religion in der Mannigfaltigkeit der Religionen. Diese vergleichende Methode vermag zugleich all die wertvollen Kenntnisse der Ethnologie, Philologie und Psychologie einzubeziehen. Entscheidend sind wissenschaftliche und persönliche Voraussetzungen. Es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft, aber es kommt darauf an, daß die Wissenschaft die rechten Voraussetzungen hat.

a. Die erste Voraussetzung ist eine streng induktive Methode. Jeder philosophische Apriorismus ist abzuweisen. Niemals darf Religion in das Prokrustesbett irgendeines theologischen oder philosophischen Systems eingespannt werden. Sättigung mit geschichtlicher Anschauung tut not, eine Forderung, die schon Paul Wernle in seiner „Einführung in das theologische Studium" erhoben hat[97]. Es gilt, die wirkliche Religion in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen kennenzulernen, ehe man daran geht, Theorien aufzustellen, sich in die Fülle des religiösen Lebens zu versenken, ehe man darüber reflektiert, unbefangen die lebendige Religion, sei sie hoch oder niedrig, in sich aufzunehmen, bevor man die Frage nach der Wahrheit und dem Wert aufwirft.

b. Eines der wichtigsten Erfordernisse der induktiven Methode ist die Beschäftigung mit den Quellen, d. h. den heiligen Schriften und den Selbstzeugnissen der großen Persönlichkeiten. Ein volles Verständnis derselben ist nur möglich bei Kenntnis der Sprache. „Die Sprachen sind die Scheiden, in denen das Messer des Geistes steckt", sagt Luther; „sie sind der Schrein, darinnen man dieses Kleinod (das Evangelium) trägt" (Erl. 22, 183). Sprache und Religion sind aufs engste verbunden. Alle Religionen haben es mit dem

95a Religionshistoriske grundbegriper, København 1949.

96 Vergleichende Religionswissenschaft, Leipzig 1938; Soziologie der Religion, Bonn 1947; Gott und Mensch, Braunschweig 1948; Die Religionen und die Welt. Typen religiöser Weltdeutung, Bonn 1949[2]; Das lebendige Wort, Texte aus den Religionen der Völker hrsg., Darmstadt 1952; Buddhistische Geisteswelt, Darmstadt 1955; Die Söhne Gottes. Aus den heiligen Schriften der Menschheit, München 1958; Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1953; Die Religionen. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.

96a Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes, Freiburg 1959.

96b Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960.

96c The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion, The Hague 1960.

97 Tübingen (1908), 1921[3].

göttlichen Wort zu tun, Gott selbst ist das Wort, der Logos. Die moderne Religionswissenschaft ist darum aufs engste mit der Philologie verbunden. Der Begründer der vergleichenden Religionsgeschichte war ein Philologe, Max Müller. Die größten Religionsforscher unseres Jahrhunderts waren zugleich Philologen (Söderblom Iranist, Van der Leeuw Ägyptologe, Hans Haas Japanologe, Rudolf Otto Sanskritist, Tor Andrae Arabist). Die Philologie hat immer mehr von den heiligen Schriften des Ostens dem Abendlande erschlossen; abendländische Philologen sind oft tiefer in das Verständnis des ursprünglichen Sinnes der heiligen Schriften (z. B. des Veda und Avesta) eingedrungen als asiatische Exegeten. Auch die vertrauten heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes sind uns durch die philologisch-kritische Erforschung in ihrem historischen Sinn viel verständlicher geworden als vergangenen Geschlechtern. Es gibt eine *philologia sacra,* wie das Kittelsche Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament zeigt, das eine Fundgrube auch für die Religionsgeschichte ist.

Ein Religionsforscher muß auch Sprachforscher sein; vergleichende Religionsforscher sollten außer den drei Sprachen der Kreuzesinschrift (Joh. 19, 20) wenigstens eine der großen Religionssprachen des Ostens kennen. Jede von diesen (Sanskrit, Alt- und Mittelpersisch, Arabisch, Neupersisch, Sumerisch-Babylonisch, Ägptisch, Chinesisch, Japanisch) führt in eine andere Erlebniswelt. Der Nicht-Sprachenkundige findet heute einen Zugang zu den östlichen Religionsurkunden durch zuverlässige philologische Übersetzungen, an deren Spitze die von Max Müller herausgegebenen fünfzig Bände der *„Sacred Books of the East"* stehen. Sie werden ergänzt durch die von ihm begründete Sammlung „Sacred Books of Buddhists". Wertvolle Textübersetzungen mit philologischem Apparat bieten die „Quellen zur Religionsgeschichte" [98], herausgegeben von der Göttinger Akademie der Wissenschaften, in mehr populärer Form die „Religiösen Stimmen der Völker" [99]. Anfänger sollten mit dem „Textbuch zur Religionsgeschichte" (hrsg. von Edvard Lehmann und Hans Haas [100]) oder Söderbloms „Främmande Religionsurkunder" [101] oder mit Gustav Menschings „Das lebendige Wort" und „Die Söhne Gottes" [102] beginnen und dann zum „Religionsgeschichtlichen Lesebuch" von Bertholet [103] fortschreiten und mit einzelnen Perlen der religiösen Weltliteratur sich vertraut machen, wie mit Lao-tzŭ's *Tao-tê-ching* [104], den *Upaniṣaden* [105], dem

98 Göttingen 1911 ff.
99 Hrsg. Walter Otto, Jena 1915 ff.
100 S. o. Anm. 90.
101 S. o. Anm. 84.
102 S. o. Anm. 96.
103 17 Bde., Tübingen 1926–1932.
104 Übersetzungen von *Julius Grill,* Tübingen 1910; *Richard Wilhelm,* Jena 1911; *Erwin Rousselle,* Wiesbaden 1952.
105 60 Upanishads des Veda, übers. v. *Paul Deussen,* Leipzig (1897), 1921 [3]; Die Geheimlehre des Veda, Ausgewählte Texte der U., Leipzig 1921 [6].

buddhistischen *Sutta-Piṭakam*[106], der „Lotosschrift der guten Religion" *(Saddharma-puṇḍarīka)*[107] und dem *Avesta*[108].

c. Religion ist nicht nur in Büchern, sondern im lebendigen Menschen zu studieren, sowohl in einzelnen Persönlichkeiten wie in Gemeinschaften. So wenig einer ein guter Mediziner wird durch bloßes Bücherstudium, ebensowenig ein guter Religionskenner. Rudolf Ottos intuitive Erfassung des Heiligen ruht auf Eindrücken in Moscheen und Tempeln des Ostens, vor allem in einer armseligen Synagoge in Tunis, wo ihm beim Jesajanischen Dreimal heilig die große Schau des „Heiligen" geschenkt wurde[109]. Wer Religion studieren will, muß Gottesdienste besuchen, und zwar aller Religionen und Konfessionen, und sich sowohl mit kultischer wie mit puritanischer Frömmigkeit vertraut machen. Er muß eintauchen in die Atmosphäre des Heiligen. Neben dem Studium der Gemeinschaftsreligion ist das Studium der religiösen Einzelpersönlichkeiten erforderlich; es gilt, Kontakt mit „geistlichen", heiligen Menschen zu gewinnen, deren ganzes Leben und Wesen eine Offenbarung der überirdischen Welt ist, deren Antlitz allein bereits ein Strahl der göttlichen Sonne ist.

d. Die vierte Voraussetzung eines fruchtbaren Religionsstudiums ist eine universale Einstellung. Max Müller sagt: „Wer e i n e Religion kennt, kennt keine."[109a]. Es ist nicht möglich, in die letzten Tiefen der Religion einzudringen bei der Begrenzung auf ein philologisches Fachgebiet oder auf eine dogmatische Religion oder Konfession. Religionswissenschaft muß immer die Gesamtheit der Religionen und Konfessionen im Auge behalten. Vor nichts aber gilt es so sehr sich zu hüten wie vor jener dogmatischen Religionsbetrachtung, welche die eigene Religion verabsolutiert, sie als strahlendes Licht und die anderen als trostlose Finsternis ansieht.

e. Die fünfte methodische Forderung ist die phänomenologische Methode: vom φαινόμενον gilt es zum εἶδος, zum Wesen vorzustoßen. Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses. Man darf nie an der äußeren Schale hängen bleiben, sondern muß überall hindurchbohren zum Kern der religiösen Erfahrung; von den feststehenden Formen (Kultformen und Dogmen) müssen wir zum un-

106 *Edward Conze,* Buddhist Texts through the ages, transl., Oxford 1954; Buddhistische Geisteswelt vom historischen Buddha zum Lamaismus. Texte ausgewählt und eingeleitet v. *Gustav Mensching*, Darmstadt 1955; Der Pfad der Erleuchtung, Grundtexte der buddhistischen Heilslehre, übers. *Helmut von Glasenapp,* Düsseldorf-Köln 1956.

107 The Lotus of the wonderful Law by *W. E. Soothill,* Oxford 1930.

108 Die Gathas des Avesta, Zarathustras Verspredigten, übers. *Chr. Bartholomä,* Straßburg 1905; *Fritz Wolff,* Die heiligen Bücher der Parsen, übers., Straßburg 1910, Bonn 1924[2].

109 Reisebriefe aus Nordafrika, Christliche Welt 25 (1911), 709.

109a Einleitung (s. o. Anm. 78) 14.

mittelbaren religiösen Leben vordringen. Darin sind Schleiermachers „Reden über die Religion" und Constants Werk *„La religion"* [110] für alle Zeiten wegweisend.

Neben den rein wissenschaftlichen Voraussetzungen bestehen aber besondere religiöse. Man kann der Religion nicht bloß mit rationalen, philologischen und psychologischen Maßstäben beikommen.

a. Was vor allem nottut, ist *Ehrfurcht* vor aller wirklichen Religion. Das Staunen ist nach einem alten Wort der Anfang aller Philosophie, aber ebenso der Religionswissenschaft. In der Religion geht es nicht um alltägliche Dinge oder um Kuriositäten, sondern um Leben und Sterben, um das Letzte und Höchste, um die Ewigkeit. Auch dem Religionsforscher gilt das alttestamentliche Gotteswort: „Zieh deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden" (2. Mos. 3, 5).

b. Das nächste Erfordernis ist *persönliche religiöse Erfahrung.* Ohne sittliches Gefühl kann man nicht Ethik treiben, ohne künstlerisches Empfinden nicht Kunstwissenschaft, ohne Wahrheitsliebe nicht Philosophie, ebenso ohne Religiosität im weitesten Sinne des Wortes nicht Religionswissenschaft. *Similia similibus cognoscuntur.* Um Religion zu verstehen, muß der Forscher Liebe mitbringen; „res tantum cognoscitur, quantum diligitur" sagt Augustinus. Die franziskanische Naturliebe war die Wurzel der modernen Naturwissenschaft; Bacon, der bahnbrechende Naturforscher, war Franziskaner. Liebe bedeutet zugleich Nachsicht für die Schwäche und Unvollkommenheit so vieler Erscheinungen in der Religion.

c. Das dritte Erfordernis ist das *Ernstnehmen des religiösen Wahrheitsanspruches:* man kann nicht Religion recht verstehen, wenn man sie als Aberglaube, Illusion, als Popanz abtut. Es geht um eine letzte Wirklichkeit, die dem Menschen sich offenbart und ihn beseligt. Gott, Offenbarung, ewiges Leben sind für den religiösen Menschen Realitäten. Alle Religionswissenschaft ist letztlich *Theo*logie, insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jenseitiger Realitäten zu tun hat. Religion ist gewiß ein Stück Geistesleben, Geisteskultur, aber dieses Geistesleben ist nur verständlich aus seiner letzten metaphysischen Quelle.

Dieses Ernstnehmen des religiösen Wirklichkeitsbegriffes ist in gewisser Hinsicht *Glaube,* aber nicht Glaube im Sinne eines bestimmten theologischen oder konfessionellen Dogmas. Die größten Religionsforscher, ein Friedrich Schleiermacher, Max Müller, Nathan Söderblom, sind Männer des Glaubens gewesen, aber Männer eines universalen Glaubens, eines Menschheitsglaubens. Sie haben an Gottes Offenbarung geglaubt, aber an seine Offenbarung in allen Religionen der Menschheit. Nathan Söderblom bekannte noch auf dem

110 I, 13; von *van der Leeuw* beifällig am Schluß seiner Phänomenologie zitiert.

Sterbebett: „Gott lebt, ich kann es beweisen aus der Religionsgeschichte." Auf Grund dieses Wortes erhielten seine nachgelassenen Gifford-Vorlesungen den Titel „Der lebendige Gott (s. o. S. 12, Anm. 84).

III. DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE[110a]

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, zum Wesen der Religion vorzudringen.

1. Die erste ist die eines *Längsschnittes*. Diese Methode erstrebt einen Überblick über die einzelnen Religionen unter geographisch-historischem Gesichtspunkt. Diesen Weg schlagen die verschiedenen Lehrbücher der Religionsgeschichte ein wie Tiele-Söderblom[111], Chantepie de la Saussaye[112], Pettazzoni[113], Gorce-Mortier[114], Turchi[115], Tacchi-Venturi[116], Franz König[117], Brillant-Aigrain[118], v. Glasenapp[119], Ringgren-Ström[120], Heiler[121]. Sie behandeln nacheinander die primitiven Religionen und die toten und lebenden Kulturreligionen des Ostens und Westens mitsamt den ihnen entsprossenen Weltreligionen, wobei das Judentum und Christentum meist ausgegliedert werden. Dieser Weg führt mehr in die Breite als in die Tiefe. Er lehrt die historischen Zusammenhänge, die Entwicklung der einzelnen Religionen und die Abhängigkeit einer Religion von der anderen. Er zeigt die einzelnen Religionssysteme im Nebeneinander und Unterschied, läßt aber nicht so deutlich die universale Gemeinsamkeit, das Wesen der Religion erkennen.

2. Der zweite Weg ist der eines *Querschnittes:* hier werden die verschiedenen Typen der Religion herausgearbeitet

110a Hirschmann, Phänomenologie (s. o. Anm. 75).
111 *Tiele-Söderblom's* Kompendium der Religionsgeschichte (1876, dt. 1880), Berlin 1931 [6].
112 *Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde. (1887), hrsg. *Alfred Bertholet* und *Edvard Lehmann,* Tübingen 1925 [4].
113 Storia delle religioni a cura di *Raffaele Pettazzoni,* Bologna 1922 ff.
114 Histoire générale des religions éd. *Maxime Gorce* et *Raoul Mortier,* 5 Bde., Paris 1942–1951.
115 Le religioni del mondo a cura di *Nicola Turchi,* Rom (1946), 1951 [2].
116 Storia delle religioni, Turin 1954 [3].
117 Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde., Freiburg 1954.
118 Histoire des religions sous la direction de *Maurice Brillant* et *René Aigrain,* 5 Bde., Paris 1953–1956.
119 Die fünf großen Religionen, 2 Bde., Düsseldorf 1951/52; Die nichtchristlichen Religionen, Frankfurt 1957.
120 Die Religionen der Völker, Stuttgart 1959.
121 Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1959.

a) nach dem soziologischen Charakter: die Stammes-, Volks-, Reichsreligion, die Universal- oder Menschheitsreligion, die traditionell kirchliche und schöpferisch-individualistische Religion;

b) nach dem Gottesbegriff: die zauberhafte, polydämonistische, animistische, polytheistische, henotheistische (Verehrung eines Gottes), monotheistische und pantheistische oder monistische Religion;

c) nach dem Lebensgefühl: die weltbejahende, weltverneinende, weltbeherrschende Religion.

d) nach der psychologischen Eigenart: die diesseitige und jenseitige, die sinnliche und geistige, die ästhetische, rationale, soziale, ethische und mystische Religion, die Religion der „einmal und zweimal Geborenen", d. h. die Religion, die auf einer kontinuierlichen Entwicklung einer religiösen Individualität beruht, und jene, die durch ein Bekehrungserlebnis einen Bruch aufweist. Diese typisierende Darstellung findet sich sowohl in religionsphänomenologischen wie in religionspsychologischen und religionsphilosophischen Werken.

3. Der dritte Weg ist der der *konzentrischen Kreise:* Hier wird die Religion der Menschheit als ein Ganzes genommen, die niedere und höhere Religion zusammengesehen. Jede einzelne Erscheinung wird von der primitivsten Form bis zu der geistigsten verfolgt. Von den äußeren Erscheinungen stoßen wir in konzentrischen Kreisen zu den inneren vor, den Erlebnissen, und schließlich zu dem gemeinten Gegenstand. Es ist die Methode der κυκλικὴ εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, ein Terminus, welcher der Mystik des Dionysios Areopagita entstammt[122]. Diese wird im folgenden angewandt.

Drei Ringe werden nacheinander durchstoßen:

I. die sinnliche Erscheinungswelt, d. i. das institutionelle Element der Religion,

II. die geistige Vorstellungswelt, die Gedankenwelt, das rationale Element,

III. die psychische Erlebniswelt, die Tiefenschicht der Wertgefühle, das mystische Element der Religion.

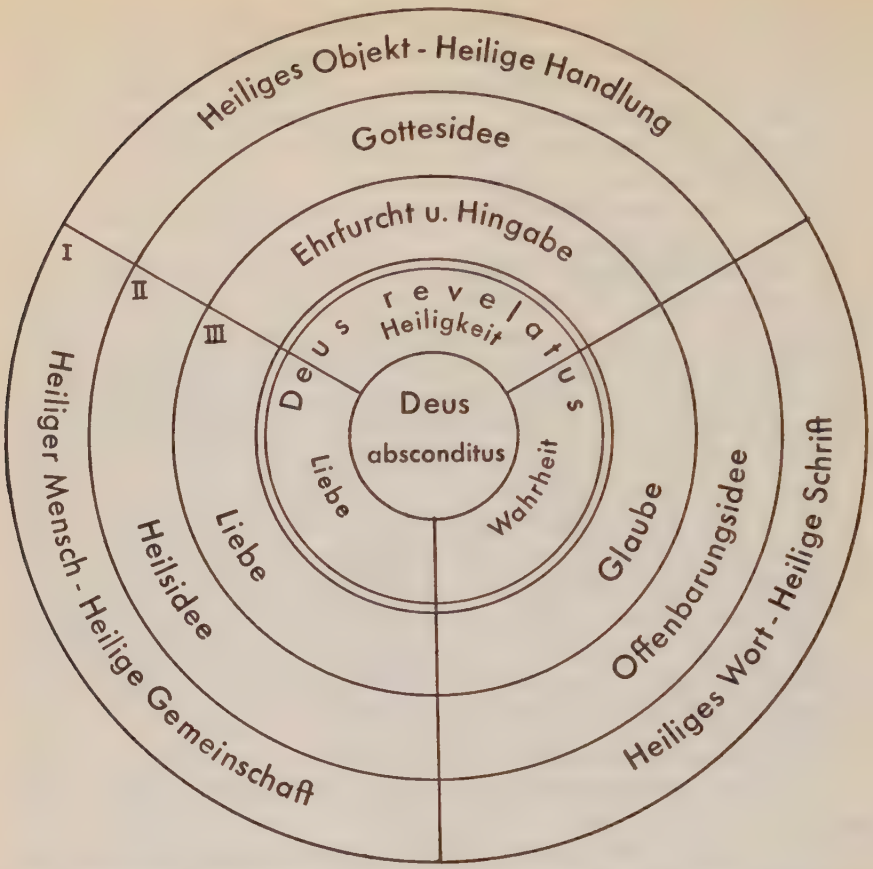
Das Zentrum bildet die Gegenstandswelt, das Objekt der Religion, die göttliche Realität.

I. Die äußere Erscheinungswelt umfaßt drei Sektoren:

1) das heilige *Objekt* (den Kultgegenstand), den heiligen *Raum,* in welchem sich der Kult abspielt, die heilige *Zeit,* in welcher die vornehmlichen Kultakte stattfinden, die heilige *Zahl,* mit welcher die heiligen Objekte, Räume, Zeiten, Worte, Menschen gemessen werden, die heilige *Handlung* (Kultakt, Ritus).

2) das heilige *Wort:* a) das gesprochene Wort: α) das Wort von Gott, der Zauberspruch, der Gottesname, das Orakel, der Mythus, die Legende, die Prophetie, das Evangelium, die Lehre; β) das Wort zu Gott, das Gebet in

122 De divinis nominibus 4, 9.



I. Kreis von außen: Erscheinungswelt der Religion. II. Kreis: Vorstellungswelt der Religion. III. Kreis: Erlebniswelt der Religion. Innerer Kreis: Gegenstandswelt der Religion

Anbetung, Buße, Lobpreis, Dank, Bitte, Ergebung; γ) das heilige Schweigen; b) das geschriebene Wort: die heilige Schrift.

3) den heiligen *Menschen* und die heilige *Gemeinschaft.*

Das alles liegt im Bereich des Sinnlich-Wahrnehmbaren, Sichtbaren, Hörbaren, Tastbaren. Religion ist nicht freischwebende Geistigkeit, sondern sinnenfälliger Umgang mit dem Göttlichen.

II. Den ersten inneren Ring bildet die *Vorstellungswelt der Religion,* das sind die Gedanken, Bilder, Ideen von Gottes unsichtbarem Wesen und sichtbarem Wirken:

1) die Gottesidee (Theologie),

2) die Schöpfungsidee (Kosmologie und Anthropologie, einschließend Urstand und Sündenfall),

3) die Offenbarungsidee: die Kundgabe des göttlichen Willens im verkündeten Wort, im geschichtlichen Faktum, im Seelengrund (die Christologie),

4) die Erlösungsidee: a) der Erlöser, b) das Erlösungsgut, c) der Erlösungsweg (die Soteriologie),

5) die Vollendung in der Zukunft oder im Jenseits (Eschatologie).

III. Der zweite innere Ring ist die *Erlebniswelt der Religion,* d. h. die seelischen Tiefenschichten gegenüber den phantasiemäßigen und rationalen Gottesvorstellungen, die religiösen Wertgefühle, welche bei der Begegnung des Menschen mit heiligen Objekten und beim Vollzug der heiligen Handlungen ausgelöst werden: 1) Ehrfurcht (die sich auf das Göttliche an sich, seine Heiligkeit richtet), 2) Furcht und Angst, 3) Glaube, Zuversicht, Vertrauen auf den sich offenbarenden, wirkenden, richtenden, liebenden und helfenden Gott, 4) Hoffnung, 5) Liebe, Sehnsucht nach Gott, Hingabe an ihn, Erwiderung der zuvorkommenden Gottesliebe. Im Gefolge dieser Wertgefühle stehen Friede, Freude und Drang zur Mitteilung. Dazu kommen die außerordentlichen Erlebnisse der Religion: Inspirationserlebnis, plötzliche Bekehrung, Berufung und Erleuchtung, Vision und Audition, Ekstase, Kardiognosie und die verschiedenen Einwirkungen auf den leiblichen Bereich wie automatische Rede und Schrift, Glossolalie und Stigmatisation u. a. m.

IV. Die *Gegenstandswelt der Religion,* der Mittelpunkt der Kreise, ist die göttliche Wirklichkeit, welche durch alle äußere Erscheinungsformen, innere Vorstellungsformen und seelische Erlebnisweisen hindurch erfaßt wird, und zwar in einem doppelten Aspekt: 1) als der *Deus revelatus,* der dem Menschen zugekehrte Gott, als absolute Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Barmherzigkeit und Seligkeit, der persönliche Gott, erfahren als „Du" und als Gemeinschaftswesen (Trinität), 2) als der *Deus ipse* oder *absconditus,* das göttliche Mysterium, die „lichte Finsternis", die überpersönliche Gottheit, erfahren als „Es", als absolute Einheit.

Es besteht eine Korrelation der Sektoren der verschiedenen Ringe: die sinnlichen Ausdrucksformen, Gedanken, Gefühle entsprechen letztlich der göttlichen Wirklichkeit. Obgleich diese niemals vollkommen erfaßt werden kann durch menschliche Ausdrucksformen, Gedanken und Erlebnisse, besteht ein Entsprechungsverhältnis zum Göttlichen, die *analogia entis:* das geschöpfliche Sein entspricht dem ungeschaffenen göttlichen Sein. Die vollkommenste Religion ist diejenige, in welcher das institutionell-kultische, das rationale und das mystische Element vereint sind und die größtmögliche Annäherung des endlichen Seins an das unendliche Mysterium erfolgt[123].

123 *Friedrich von Hügel,* The three elements of religion, in: The Mystical Element I, 50–82.

A. DIE ERSCHEINUNGSWELT DER RELIGION

I. VORFRAGEN

1. Das sinnliche Element in der Religion

Religion ist Umgang mit dem transzendenten Gott, der jenseits aller sinnlichen Wahrnehmung ist, völlig unanschaulich, der aber nicht nur dem Gesichtssinn unzugänglich ist, unsichtbar, sondern auch dem Gehörsinn, unaussprechlich. Gottesumgang ist Umgang mit der übersinnlichen Wirklichkeit. Religion ist der geistigste Akt, dessen der Mensch fähig ist; er übertrifft an Geistigkeit das abstrakteste mathematische und philosophische Denken. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 24). Das ist nun die große Paradoxie: der Umgang mit Gott vollzieht sich normalerweise in sinnlichen Formen. Die Sinnlichkeit im Religiösen ist begründet in der Wesensart des Menschen. Dieser ist ein Doppelwesen mit Leib und Seele. Nach der Lehre aller hohen Religionen (Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Mazdaismus) gibt es rein geistige Wesen in der Ordnung des Seins, Engel, im Buddhismus *deva* (s. u. S. 474 f.). Der Mensch ist jedoch in seiner jetzigen Existenzweise ein anders organisiertes, ein geist-leibliches Wesen. Alles geistige Leben ist an das Leben des leiblichen Organismus gebunden; es hört für unsere Wahrnehmung auf beim Tode, es wird unterbrochen in der Bewußtlosigkeit, gestört und geschwächt bei Erkrankung der einzelnen Organe, insbesondere des Gehirns. Es gibt überhaupt kein geistiges Leben ohne sinnliches Wahrnehmen und ohne sinnliche Ausdrucksformen (Blick, Rede, Gestus). Auch der abstrakteste mathematische und logische Denkakt enthält ein wenn auch noch so schattenhaftes sinnliches Element. Die abstrakten Begriffe der Philosophie tragen deutlich sinnliche Ursprungsmarken an sich: Begriff, Satz, Grundsatz, Schluß, Folgerung. Auch die Bezeichnungen für psychische Vorgänge und Haltungen entstammen der sinnlichen Sphäre: πνεῦμα und *animus* kommen vom Wehen des Windes, *Ātman* vom Atem, unser deutsches Wort Geist bedeutet ursprünglich „Aufgeregtheit" (von *geisa* = wüten); „Seele" bedeutet Beweglichkeit, Gemüt (von Mut) bedeutet die heftige Erregung, Zorn, Wille kommt von Wählen.

Es gibt in der Religion keinen absoluten Spiritualismus, sondern nur Grade der Loslösung von der sinnlichen Basis unseres Geisteslebens. Auch diese Los-

lösung ist nicht ein Maßstab der Geistigkeit, so daß der, welcher am meisten vom Sinnlichen sich freimachte, der geistigste Mensch wäre. Höchste geistige Tätigkeit ist möglich inmitten sinnlicher Anschauung; sie entspringt sinnlichen Anregungen und drängt zu sinnlichem Ausdruck. Sinnlichkeit ist keine Verunreinigung und Schwächung des Geistes. Das beste Beispiel bietet die Kunst. Es gibt kein künstlerisches Schaffen oder Genießen ohne sinnliches Element. Kunst ist der Ausdruck des Geistes in der schönen sinnlichen Form. Das Sinnliche bildet den Stoff für die geistige Gestaltung. Das Sinnliche bietet aber auch den Anreiz zum künstlerischen Schaffen, Malen, Dichten, Komponieren. Die Psychologie des künstlerischen Schaffens zeigt, daß starke sinnliche Reize das künstlerische Gestalten anregen. Große Künstler suchten bewußt den sinnlichen, oft elementaren Reiz; Schiller brauchte den Duft faulender Äpfel, Richard Wagner grelle Lichtreize, scharfe Gerüche und feine Pelze. Andere Musikschöpfer wie Schubert komponierten mitten im Weingelage. Scheinbar banale sinnliche Reize lösen höchste Inspirationen aus. Nur durch solche Inspiration und solchen Enthusiasmus ist künstlerisches Schaffen möglich.

In der Religion ist das Sinnliche Vorbereitung, Anreiz, Vehikel der geistigen Gotteserfahrung. Religiöse Erfahrung wird möglich, wenn irgendwelche äußeren Anlässe und Anregungen gegeben sind, und sie wird nur dadurch faßbar und mitteilbar, daß sie sinnliche Ausdrucksformen annimmt. Nur in einem Zustand wird das Sinnliche ausgeschlossen: in der Ekstase, dem *excessus* oder *raptus mentis*, dem Heraustreten des Geistes aus dem Körper. Aber auch die Ekstase ist häufig exogen, d. h. sie wird von außen erregt durch den Anblick des Gottesbildes, eines Kruzifixes, der Hostie oder auch einer Landschaft; Jakob Boehme wurde „vom göttlichen Geist ergriffen und mit seinem gestirnten Seelengeist durch einen jählichen Anblick eines zinnernen Gefäßes — als des lieblich jovialen Scheines — zu dem innersten Grunde der geheimen Natur eingeführt“ [1]. Ebenso kann der Ekstatiker seine unsinnliche Erfahrung nur durch sinnliche Bilder sich selbst und anderen zum Bewußtsein bringen. Sobald er aus dem überwachen Zustand ins Wachbewußtsein zurückgekehrt ist, redet er von der Liebeseinigung, vom Tiefschlaf, vom Rausch, vom Untergehen im Meer der Gottheit, vom Überströmtwerden durch das göttliche Licht, vom Verzehrtwerden durch das Göttliche usw.

Völlige Unsinnlichkeit bedeutet Unfähigkeit zu religiöser Erfahrung. Friedrich von Hügel weist auf zwei Taubstummblinde hin, Laura Bridgeman und Helen Keller, die keine religiöse Vorstellung besaßen [2]. Die reine Geistigkeit, die völlige Abgeschlossenheit von der äußeren Welt der Sinnendinge bedingt nicht an sich eine reinere Gotteserkenntnis; hier gilt der scholastische Grundsatz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

1 Die Schriften *Jakob Böhmes* ausgewählt und hrsg. *H. Kayser*, Leipzig 1920, 25.
2 Essays and Addresses in the Philosophy of Religion II, London 1927, 60 f., 100.

Der absolute Spiritualismus in der Religion ist anormal. Der Rationalismus ist typisch spiritualistisch; er verschmäht die sinnlichen Hilfsmittel und Ausdrucksmittel oder reduziert sie auf ein Mindestmaß. Er führt damit keine Stärkung, sondern eine Schwächung des religiösen Erlebens herbei. Der prophetische Puritanismus, der sich gegen die sinnlichen Kultformen wendet, ist verständlich und berechtigt nur als Reaktion auf die Exzesse des Sinnlichen im Kultleben des Volkes und notwendig als deren Korrektiv. Die prophetische Frömmigkeit ist jedoch an sich keineswegs unsinnlich, so wenig wie die ekstatische Mystik. Die alttestamentlichen Propheten, welche gegen einen entarteten Jahwekult kämpften, verdanken einen Teil ihrer tiefsten Erlebnisse dem Kult; Jesaja erlebte die Vision des thronenden Jahwe im Tempel beim Gesang des „Heilig, heilig, heilig" im Gottesdienst (Jes. 6). Die Vision des neuen Tempels durch Hesekiel wurzelt in den Erinnerungen an Erlebnisse im sichtbaren Tempel (Hes. 40 f.). Die Propheten drücken ihre Zukunftsschau durch drastische Gleichnishandlungen aus: Jeremia veranschaulicht das Schicksal des Volkes Israel durch Zerschlagen eines Kruges und durch Anlegen eines Joches (Jer. 19, 10 ff.; 27, 2 ff.); Hesekiel versinnbildet die Katastrophe Israels durch Abschneiden, Verbrennen und Zerstreuen der Haupthaare (Hes. 5, 1 ff.)[3]. Auch Jesus gebraucht sinnliche Mittel; er heilt nicht nur durch die Kraft seines Willens und Wortes, sondern durch Berührung mit der Hand, durch mit Speichel vermischte Erde (Mk. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6); die von ihm ausgesandten Jünger salben Kranke mit Öl (Mk. 6, 13). Nach Analogie der prophetischen Gleichnishandlungen veranschaulicht er seinen Opfertod durch Brechen des Brotes und Entleeren des Kelches (Mk. 14, 22 ff.). Der Verfasser des „pneumatischen" Evangeliums, Johannes, welcher das Wort von der „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" Jesus in den Mund legt (Joh. 4, 24), verherrlicht das sakramentale Mahl der Gemeinde in der großen Rede Jesu vom Lebensbrot (Joh. 6). Er veranschaulicht das Hervorgehen der beiden Sakramente der Taufe und des Herrenmahles aus dem Opfertod Christi mit dem Ausfließen von Wasser und Blut aus der Seitenwunde des gekreuzigten Christus (Joh. 19, 24); Reinigung und Sündenvergebung werden vom johanneischen Jesus vollzogen durch die Fußwaschung (Joh. 13, 4 ff.); die Mitteilung des Geistes als der sündenvergebenden Kraft geschieht durch Anblasen der Jünger (Joh. 20, 32). Der Verfasser des vierten Evangeliums ist der Herold der Inkarnation. Das tiefste Christusmysterium besteht für ihn in dem Eingehen des jenseitigen, unsichtbaren und unhörbaren Gottes in Raum und Zeit. Darum hat die frühchristliche Kirche den Doketismus vieler Gnostiker (ihre Lehre vom Scheinleib Christi) als Häresie abgelehnt.

Auch der prophetische Kämpfer gegen den Kultapparat der Kirche, Martin Luther, hat die Notwendigkeit des Sinnlichen aufs stärkste betont. Es ist nach

3 *Georg Fohrer,* Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich 1953.

ihm Hochmut und Unglaube, auf rein geistigem Wege zu Gott emporsteigen zu wollen, statt sich an die unscheinbaren sinnlichen Formen zu halten, in denen Gott seine Gnade den Menschen mitgeteilt hat: an das Wort der Heilszusage, das Kind in der Krippe, den Gekreuzigten auf Golgatha, an das Wasser der Taufe, an Brot und Wein des Abendmahls. Das alles sind *imagines, involucra, symbola* des ewigen Gottes. Selbst wenn Gott seine Gnade an einen Strohhalm gebunden hätte, so müßte der Mensch im Strohhalm sie ergreifen. Der *Deus ipse, nudus, absolutus* ist für Luther ein Flammenmeer des Zornes, das den Menschen verzehrt. Faßbar, hörbar, schaubar ist für den schwachen Menschen Gott nur in sinnlicher Verhüllung, als der *Deus verbo indutus, vestitus*[4].

Auch das „Wort", auf das die Reformatoren so starken Nachdruck legen, ist etwas Sinnliches genauso wie das Sakrament. Die wesentliche Identität von Wort und Sakrament bringen sie mit der augustinischen Definition des Sakramentes als *verbum visibile*[4a] zum Ausdruck. Es gibt nach der Psychologie einen akustischen und einen visionären Menschentypus; für den einen Menschen ist das geistige Erkennen mehr ein inneres Sehen, für den anderen ein inneres Hören. So hat auch im religiösen Umkreis für den einen Menschentypus die Predigt und heilige Schrift, für den anderen das sakramentale Zeichen größere Bedeutung. Der Wort- und Bibelglaube puritanischer Protestanten steht an Massivität nicht hinter dem als magisch gescholtenen katholischen Sakramentsglauben zurück. Man denke nur an die Sitte des „Däumelns", an die Benutzung der Bibel als eines Orakelbuches. Das sakramentale Zeichen allerdings ist in gewisser Hinsicht universeller und objektiver als das Wort, weil es noch mehr überpersönlich und allgemein-gültig ist, während das Wort irgendwie subjektiv begrenzt ist.

Die Idolatrie ist nicht in sinnlichen Erscheinungsformen der Religion zu suchen, sondern in der prinzipiellen Verwechslung von Hülle und Inhalt, Erscheinung und Wesen, in der restlosen Identifizierung des Symbols mit der transzendenten Wirklichkeit, die niemals in Symbolen sich erschöpfen kann. Gerade die als Anbeter der Götterbilder gescholtenen Hindu betonen aufs stärkste die Unzulänglichkeit und bloße Vorläufigkeit der Götterbilder. Und nicht nur Heiden können durch Idolatrie sündigen, sondern auch christliche Theologen, wenn sie in ihren dogmatischen Formeln den adäquaten Ausdruck göttlichen Wesens und Wirkens erblicken. Es gibt nicht nur eine grobe, sondern auch eine feine Idolatrie.

4 Erl. Opera exegetica 2, 170 ff.; 6, 292 f.; 19, 22 f.
4a In Joan. Ev. tract. 80, 3.

2. Magie und Religion

Eine wichtige Frage ist: stellt die Magie die sinnlichste Form der Religion dar? Das Problem des Verhältnisses von Religion und Magie[5] ist eine große Streitfrage in der ganzen ethnologischen und philologischen Religionsforschung. Vier Haupttheorien stehen einander gegenüber: 1) die Religion ist aus der Magie entstanden (Preuß); 2) die Religion ist nach dem Fehlschlag der Magie, die auf kausalem Denken beruht, als Versöhnung persönlicher Mächte entstanden (Frazer[5a]); 3) Religion als Umgang mit persönlichen Wesen und Magie als Umgang mit unpersönlichen Kräften gehen auf eine gemeinsame Wurzel zurück (Marett); 4) die Magie stellt eine Entartung der Religion dar; die personale und rationale Religion ist durch den Sündenfall irrational geworden (P. Wilhelm Schmidt)[6].

5 Magic (verschiedene Verfasser), ERE 8, 245–321; *J. H. King,* The Supernatural, its origin, nature and evolution, New York 1892; *J. G. Frazer,* The Golden Bough, A study in magic and religion (s. Anm. 21, S. 6); *M. Mauss,* Esquisse d'une théorie générale de la magie, Année Sociologique VII, Paris 1904, 1–140; neu hrsg.: Sociologie et anthropologie I, Paris 1950; *Alfred Lehmann,* Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus dem Dänischen übers. von Petersen, Stuttgart (1898), 1925[3]; *K. Th. Preuß,* Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 88 f. (1904 f.); *A. Vierkandt,* Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 92 (1907), 21 ff.; *R. R. Marett,* The Threshold of Religion, London 1909; *L. Lévy-Brühl,* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910; dt. Das Denken der Naturvölker, Wien 1926[2]; La mentalité primitive, Paris 1922, dt. Die geistige Welt der Primitiven, 1927; L'âme primitive, Paris 1927, dt. Wien 1930; L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, Paris 1938; *Karl Beth,* Religion und Magie bei den Naturvölkern, Leipzig (1914), 1927[2]; *Th. W. Danzel,* Magie und Geheimwissenschaft, Stuttgart 1924; Der magische Mensch, Potsdam 1928; *Ludwig Deubner,* Magie und Religion, Freiburg 1922; *W. J. Perry,* The origin of magic and religion, London 1923; *Alfred Bertholet,* Das Wesen der Magie, Leipzig 1927; *Ders.,* RGG 4[3], 595 ff.; *W. H. Rivers,* Medicine, Magic and Religion, London 1927; *G. Messina,* Der Ursprung der Magie, Diss. Rom 1930; *Julius von Negelein,* Weltgeschichte des Aberglaubens, 2 Bde., Berlin-Leipzig 1931/35; *Raoul Allier,* Magie et religion, Paris 1935; *Bing Just,* Fra trolldom til gudstro, Oslo 1937; *Carl Heinz Ratschow,* Magie und Religion, Gütersloh (1947), 1955[2]; *Willy Hellpach,* Das Magethos, Stuttgart 1947; *W. E. Peuckert,* Pansophie, Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie, Stuttgart 1956[2]; *C. F. Hartlaub,* Das Unerklärliche, Studien zum magischen Weltbild, Stuttgart 1951; *K. Seligmann,* A history of Magic, N. Y. 1948; *H. Webster,* Magic. A Sociological Study, Stanford 1948; *B. Malinowski,* Magic, Science and Religion, Boston 1956; *G. B. Wetter,* Magic and Religion, N. Y. 1958; *D. P. Walker,* Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella, London 1958; *W. W. Skeat,* Malay Magic, London 1908; *E. Doutté,* Magie et religion de l'Afrique du nord, Alger 1910; *C. Fossey,* La magie assyrienne, Paris 1902; *R. Campbell-Thomson,* Semitic Magic, its origins and development, London 1908; *Victor Henry,* La magie dans l'Inde antique, Paris 1904.

5a *R. Peterson,* Sir J. G. Frazer's Theorie vom Wesen und Ursprung der Magie. Phil. Diss. Bonn 1929.

6 U G (s. o. S. 7, Anm. 28); Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale, München 1923; Ursprung und Werden der Religionen, Theorien und Tatsachen, Münster 1930.

Magie ist eine ausgebildete Technik, lehrbar und lernbar, eine „vorwissenschaftliche Wissenschaft", eine Vorläuferin nicht der Religion, sondern der Naturwissenschaft; sie ist mit Recht als eine „auf Abwege geratene Physik" bezeichnet worden[7]. Fundament aller Magie ist der Glaube an eine strenge Gesetzmäßigkeit. Magie ist für den Magier selbst durchaus durchsichtig und erkennbar.

Magie ist nie Allgemeinbesitz, sondern Eigentum von besonders Kundigen (Magiern, Medizinmännern, Schamanen, Runenkennern, weisen Frauen); Magie ist esoterischer Besitz, Geheimwissenschaft. Magie kommt von *magos,* d. i. der persische und dann babylonische Priester, der sich auf Stern- und Traumdeutung und andere geheime Künste verstand[8]. Magie ist immer bewußt, kalt berechnender Calcul. Sie ist scharf zu unterscheiden von naiven Zauberhandlungen, die einfache Wunschäußerungen sind: von dem Bildzauber und Ähnlichkeitszauber (Regenzauber, Kriegszauber). Die Wurzel dieser Wunschhandlungen ist ein naiver Illusionismus des Primitiven, der nicht zwischen Wunsch und Wirklichkeit zu unterscheiden vermag und der nicht das Gesetz der Identität kennt[9]. Erst durch eine Art „wissenschaftliche" Reflexion wird solch naiver Wunschzauber zur magischen Kunst.

Magie ist profan, ein Stück Macht, eine souveräne Beherrschung der zauberhaften Kräfte, ein Schalten und Walten mit Potenzen und Agenzien, wie es ein Alchemist mit Stoffen in seinem Laboratorium tut. Magie ist gekennzeichnet durch ein völliges Fehlen nicht nur der Naivität, sondern auch der Ehrfurcht. Objekt der Magie ist niemals das Heilige. Der Magier steht über dem machthaltigen Objekt, der religiöse Mensch unter ihm.

Die Magie gehört einer entwickelten Stufe an. Sie erlangt ihren Höhepunkt in den antiken Kulturen: wir finden eine ganze Zauberliteratur in Babylonien, Ägypten, China, Indien (in dem den drei Veden angegliederten *Atharva-Veda,* d. h. Wissen um Zauberformeln).

Die Magie ist mit der Religion sehr oft verbunden worden, meist jedoch erst in sekundärer Weise. Einmal griffen Priester zur Magie, um ihre Macht zu stärken, weil sie keine kundigen Nebenbuhler dulden wollten. Dann aber griff die Magie zu heiligen Objekten, Riten, Formeln. Oft genug werden heilige Zeichen (z. B. das Kreuzzeichen) als Zaubergesten und Gebete (z. B. die trinitarische Formel: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes") und Koranverse als Zauberformeln benutzt, besser gesagt entwürdigt[10]. Magie stellt zumeist einen Dekadenzprozeß des Religiösen dar. Das

7 *Cumont,* Die orientalischen Religionen im römischen Reich, 212[2].
8 *Th. Hopfner,* Mageia, Pauly-Wissowa, XIV (1928), 301–393; *Delling,* Μάγος ThWNT IV, 360 ff.
9 S. u. S. 308 f.
10 S. u. Das Heilige Wort.

Wachsen der Magie geht Hand in Hand mit der Entseelung, Erstarrung und Entleerung der Religion.

Magie ist also zu unterscheiden von dem Gebrauch zauberhafter heiliger Gegenstände und von zauberhaften Handlungen (diese Scheidung ist zuerst von J. W. Hauer durchgeführt worden)[11]. Zauber und Wunder sind nach Jakob Grimm eng zusammengehörige Begriffe; nach ihm heißt zwar „Wundern übernatürliche Kräfte heilsam, Zaubern sie schädlich oder unbefugt wirken lassen; das Wunder ist göttlich, der Zauber teuflisch“[12]. Immerhin ist die gemeinsame Wurzel der beiden schon klar erkannt. Zauber kommt vom angelsächsischen *tēafor*, „Mennig“, d. i. die rote Farbe, mit der die Runen eingeritzt wurden, die „zauberhafte Geheimschrift“[13]. Es gibt zauberhafte Handlungen, die heilige Handlungen sind, zauberhafte Dinge, die heilige Dinge sind, zaubernde Menschen, die Kontakt mit dem Heiligen haben. Überall stoßen wir hier auf ein Unbegreifliches, Übernatürliches, Ehrfurchterweckendes. Beide Male handelt es sich um verborgene Kräfte; aber das eine Mal wird diese Kraft profan, rational bewertet und technisch ausgenützt, das andere Mal religiös. Das zauberhafte Heilige ist eine übermenschliche, übernatürliche Macht, unter die sich der Mensch beugt. Die Eigenart der zauberhaften Heiligkeitskraft liegt darin, daß ein heiliger Gegenstand, eine heilige Handlung, ein heiliges Wort automatisch segensvolle oder gefährliche Wirkungen in der Natur wie im Menschen zu bewirken vermag — *ex opere operato, ex sonu sonato;* aber es handelt sich auch hier um „geistige“ Kräfte; der Mensch, der mit heiligen Gegenständen und Worten umgeht, muß in einer bestimmten geistigen Verfassung sein.

Große Bedeutung besitzt der „Willenszauber“. Primitive Menschen wissen von der geheimnisvollen Kraft des Willens. Weil es nicht nur auf äußere Praktiken, sondern auch auf diesen willensmäßigen Faktor ankommt, ist die zauberhafte Heiligkeitskraft nicht rein äußerlich. Dieser Willenszauber ist die primitive Form der Konzentration, Meditation und Versenkung.

Dieser Begriff der zauberhaften Heiligkeit ist der rohe Wunderbegriff. In der alttestamentlichen und neutestamentlichen wie in der hagiographischen Wundererzählung wirkt dieser Zauberbegriff nach. Das Wunderbare ist ursprünglich an unpersönliche Kräfte und an den menschlichen Willen gebunden, später erscheint es als freiwirkendes Gottesgericht und Gottesgnade in der äußeren Wirklichkeit, zuletzt als Gottes Gericht und Gnade in der menschlichen Seele. Hier ist deutlich ein Stufengang zu erkennen. Es besteht ein inneres Band zwischen dem primitiven Begriff der zauberhaften Heiligkeit und dem geistigen Wunderbegriff. Der Australier, der staunend das Brummen des Schwirrholzes betrachtet, und Marcion, der angesichts der Erlösung

11 Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, 117 ff.
12 Deutsche Mythologie II [4], Gütersloh 1875 (983), 861 ff.
13 *Fr. Kluge,* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1934 [2], 704.

durch Christus in den Ruf ausbricht: „O Wunder der Wunder!“ [13a], sind letztlich von einem und demselben „Heiligen“ ergriffen. In der zauberhaften Heiligkeitskraft leuchtet zum ersten Mal im primitiven Menschen das Wunder der Gnade auf, das den tiefsten Kern aller Religion bildet.

Die rohen und äußeren Formen dürfen uns nicht abstoßen. Die Religionswissenschaft hat durch die Roheit äußerer Formen sich oft irreleiten lassen. Es ist das Verdienst Söderbloms[14] und Hauers[15], mit Liebe die primitive Religion dargestellt zu haben, ohne sie zu idealisieren, und das innere Band zwischen ihr und der Hochreligion aufgedeckt zu haben. Wenn man freilich die höchste und niedrigste Religion zusammenhält, so besteht ein Unterschied wie Tag und Nacht – oder richtiger zwischen Sonnenlicht und Mond- und Sternenlicht. Vor dem Tageslicht müssen Mondlicht und Sternenlicht verschwinden. „Das Bessere ist der Feind des Guten“, das Vollkommene der des Unvollkommenen; darum ist der religiöse Kampf gegen niedere Formen berechtigt und notwendig. Dennoch haben diese niederen Formen eine wichtige Funktion als Vorbereitung zu den höheren. Mond und Sterne leuchten und weisen des Nachts den Menschen den Weg; ihre Hilfe wird aber entbehrlich, sobald die Sonne aufgeht. Die primitive Vorstellung von der zauberhaften Heiligkeitskraft ist ein Wegweiser zum inneren Licht, eine Vorstufe des Gottesglaubens.

3. Die zauberhafte Kraft[16]

In gewaltigen, fremdartigen, auffälligen, unerklärlichen Erscheinungen spürt der Mensch eine übermenschliche, übernatürliche, geheimnisvolle Kraft, die zugleich wertvoll und gefährlich, segenspendend und fluchbringend ist. Die moderne Religionswissenschaft hat für diese Kraft den zentralen Terminus einer primitiven Religion gewählt, das *Mana* der Melanesier[17]. Missionar Codrington[18] schrieb: „Mana ist eine Macht oder Wirkung, nicht eine physische, sondern eine in gewissem Sinn übernatürliche; es offenbart sich aber in körperlicher Kraft und in jeder Art Fähigkeit, die ein Mensch besitzt: es ist

13a *A. v. Harnack,* Marcion. Das Evangelium vom unbekannten Gott, Leipzig 1921, 81.
14 W G (s. o. S. 12, Anm. 84).
15 Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Stuttgart 1923.
16 *N. Söderblom,* Die Macht, in : W. G., 1926 [2], 26–92; *P. Saintyves,* La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique, Paris 1914; *M. Eliade,* Das Heilige und das Profane, Hamburg 1957; *G. Lanczkowski,* RGG 3 [3], 146 ff.
17 *Friedrich Lehmann,* Mana. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen“ bei Südseevölkern, Leipzig 1922; *R. R. Marett,* Mana, ERE 8, 375 ff.; *R. Thurnwald,* Neue Forschungen zum Manabegriff, ARW 27 (1929), 93–112; *E. Stiglmayr,* RGG 4 [3], 706 f.
18 Brief (1877) bei *Max Müller,* Origin and growth 54; Näheres: The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folklore, London 1891.

nicht an bestimmte Gegenstände gebunden, kann aber fast von jedem Gegenstand übertragen werden; Geister besitzen es und können es mitteilen; die ganze melanesische Religion besteht darin, daß man diese Macht für sich selbst erwirbt und dafür sorgt, daß sie zum eigenen Vorteil angewandt wird." *Mana* ist keine persönliche Gottheit, auch nicht eine überpersönliche im pantheistischen Sinn, nicht „das Unendliche", das sich in endlichen Erscheinungen manifestiert, wie Max Müller[18a] es deutete, sondern ein zauberhaftes Fluidum, vergleichbar mit der elektrischen Kraft. Neben dem zunächst substantivisch und adjektivisch gebrauchten Wort *Mana* steht ein transitives Verbum: *manag* = Mana mitteilen, durch *Mana* beeinflussen, sowie ein intransitives: *Mana* besitzen, *mana*haltig sein. *Mana* sind Steine, welche, im Acker verborgen, gute Ernte bringen; am Hals getragen, dem Träger Glück bei der Jagd, beim Fischfang, in der Schlacht sichern. *Mana* sind Knochen der Leiche eines Menschen, der *Mana* besessen; *Mana* ist ein Lied, eine Zauberformel, welche den Namen eines *Mana* besitzenden Menschen oder Geistes enthält. *Mana* wird erzeugt und erworben durch Darbringung eines Opfers, d. h. durch Vernichtung des Lebens eines Menschen oder Tieres.

Verwandt ist das ebenfalls von der Religionswissenschaft übernommene Wort *tabu*[19] der Polynesier, das durch Kapitän J. Cook[20] bekannt geworden war. *ta* bedeutet „gemerkt", *bu* „Intensivierung"; *tabu* ist das besonders Gemerkte, Ausgezeichnete, Hervorgehobene, Vorgeschriebene im Gegensatz zum Alltäglichen, Profanen, dem frei zu Gebrauchenden, *noa*. *Tabu* bedeutet mehr das Negative, Gefährliche an der zauberhaften Heiligkeitskraft, das *noli me tangere;* es enthält ein „du sollst nicht", „du darfst nicht". *Tabu* sind Gegenstände, Handlungen, Personen, die von Natur diese Eigenschaft haben, aber auch solche, die durch Berührung und Ansteckung es geworden sind. Das Verbum *tapui* bedeutet heilig machen, *tabui* sich enthalten.

Andere Religionsforscher, z. B. Pfister[21], bevorzugen den der Sprache der Irokesen und Huron-Indianer entnommenen Ausdruck *Orenda*, den J. N. B. Hewitt[22] in die Religionswissenschaft eingeführt hat. *Orenda* bedeutet die „mystische Kraft", die in Steinen, Bergen, Pflanzen, Bäumen, Tieren, Gewässern, Wolken, Amuletten, Menschen, insbesondere Medizinmännern und

18a Origin and growth 53 ff.; Natürliche Religion 126 ff.

19 *J. G. Frazer*, Taboo and the Perils of the Soul, London 1911; *Hutton Webster*, Taboo, A sociological study, London 1942; *Friedrich Lehmann*, Die polynesischen Tabusitten, Leipzig 1930; *A. van Gennep*, Tabou et totémisme à Madagáscar, Paris 1904; *A. R. Radcliffe-Brown*, Tabu, Cambridge 1939; *C. Mensch*, Taboe en primitive vreesreactie, Diss. Amsterdam 1937; *F. Pfister*, Tabu, HWDA 629 ff.; *R. R. Marett*, Tabu, ERE 12, 181 ff.

20 *J. Cook* and *J. King*, A Voyage to the Pacific Ocean 1776–80, London 1784; *Karl E. Meinicke*, Die Südseevölker und das Christentum, Prenzlau 1844.

21 Kultus, Pauly-Wissowa, XI 2, 2113 ff.; *Ders.*, Orendismus, HWDA 6, 1294–1306.

22 Orenda and a definition of religion, American Anthropologist, New Series 4 (1902), 33–46.

Schamanen, vorhanden ist. *Orenda* bedeutet auch „Singen", das Lied, die gesungene Zauberformel. Pfister bezeichnet den Glauben an eine unpersönliche Kraft, Lebenskraft, Zauberkraft, die in irgendwelchen Objekten, auch Menschen, wirksam sein kann, als Orendismus.

So gut wie alle primitiven Sprachen haben Termini für die Zauberkraft, die mannigfach variieren, und von denen jeder wieder eine besondere Nuance hat, die aber in der Grundvorstellung übereinstimmen. Das *Wakanda* der Sioux-Indianer wird substantivisch und adjektivisch gebraucht: Sonne, Mond, Sterne, Donner, Blitz, Wind, Erde, Kultgeräte, Fetische, Schmuckgegenstände, Tiere (Pferd = *Wakanda*hund), Menschen, besonders Schamanen, heißen *Wakanda*. Ähnliche Bedeutung haben das *Manitu* der Algonkin (unrichtig als „großer Geist" wiedergegeben), *Joja* der Australier[23], *Petara* der Dajak, *Tondi* der Batak auf Sumatra, *Hasina* der Malagassen, *Ngai* der Masai und *Nzambi* der Bantuvölker. Verschiedene dieser Machtbezeichnungen, wie *Wakanda* und *Manitu* der Indianer und *Nzambi* der Bantu, werden auch auf den Urvater, Schöpfer und Himmelsgott angewandt.

Auch die semitischen Sprachen haben Bezeichnungen dieser zauberhaften Heiligkeitskraft[24]. Von der semitischen Wurzel *'ālāh* = stark sein kommt hebräisch *'ēl, 'elohīm* (eine Art pluralis majestaticus, die große Macht); *ilānia* „mein Gott" bedeutet in den Tell-el-Amarna-Briefen „König" = Gott[25], babylonisch *ilu,* arabisch *ilâhu*; es zielt mehr auf die Willenskraft. Andere hebräische *Mana*-Termini sind hebr. *kābōd* = Stärke, Größe, Herrlichkeit; hebr. *šᵉkhinā* = Lichtherrlichkeit; hebr. *bārakh,* arabisch *baraka* bedeutet segnen, d. h. mit Macht erfüllen.

Auch die indogermanischen Sprachen haben solche Bezeichnungen für Macht aufzuweisen. Das Sanskritwort *brahman*[26] leitet sich von *bṛh* = stark sein, leuchten, ab und bedeutet die Heiligkeitskraft, die besonders in der Opfer- und Zauberformel, im Hymnus und im Schamanen und Opferpriester lebendig ist. *Tapas,* wörtlich die „Glut", „Hitze", ist die Heiligkeitskraft, welche in der asketischen Anstrengung, im Willenszauber wirksam ist. Das avestische *hvarənah*[27], die Lichtherrlichkeit, die von *Ahura Mazdāh* geschaffen ist, oder

23 Holiness, Introductory *(N. Söderblom),* Greek *(J. F. Burns),* NT and Christian *(R. H. Coats),* Roman *(J. S. Reid),* Semitic *(O. C. Whitehouse),* ERE 6, 731–759; *J. Wanninger,* Das Heilige in der Religion der Australier, Würzburg 1927.

24 *W. W. Baudissin,* Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament. Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, Leipzig 1876, 1–142; *U. Bunzel,* Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament, Diss. Breslau 1914; *Ders.,* Qdš und seine Derivate, Diss., Breslau 1917; *F. J. Lenhardt,* La notion de la sainteté dans l'Ancien Testament, 1929; Vgl. *Eißfeldt,* RGG 2[3], 413 f., 436.

25 *J. A. Knudtzon.* Die El-Amarna-Tafeln (Vorderas. Bibl.), Leipzig 1915, I 248 f.

26 *Haug,* Das Wort Brahma, Sitzungsberichte der K. bay. Ak. d. W. Phil.-philos. Kl., 1868, 80 ff.; *A. Hillebrandt,* Brahma, ERE 2, 797 ff.; *Jarl Charpentier,* Brahman. Uppsala Univ. Årskr. 1932; *Jan Gonda,* Notes on Brahma, Utrecht 1950.

27 *Söderblom,* Die Macht im Avesta, WG, 246–262.

richtiger die Schöpferkraft, der Logos, durch den Gott alles gestaltet, ist im Besitz der *Amәša Spәnta* und *Yazata,* in der Natur wie im Wasser, in den Sternen, auch in Menschen, besonders in den arischen Stämmen und im Propheten Zarathuštra, das Glück des Hauses, des Volkes, des Königs. *Hvarәnah* wird geradezu als Gottheit hypostatiert und hymnisch verherrlicht. „*Hvarәnah* war der Schatz und der Glanz Irans“ [28]. Griechisch ἅγιος [29] ist ein Analogon zu *tabu* (ἐναγίζειν = *tapui,* heiligen, ἄζομαι = *tabui,* sich enthalten). Δύναμις [30] wird von Pfister mit *orenda* gleichgesetzt [31]. Diese Bedeutung ist noch Luk. 6, 19 erkennbar: „Alles Volk suchte Jesus zu berühren, weil eine δύναμις von ihm ausging.“ Δύναμις hat auch die Bedeutung Krafttat = große Wundertat (Mk. 6, 5). Ein Parallelbegriff von δύναμις ist χάρις [32]. Δυνάμωσον, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν lautet ein Zaubergebet auf einer hellenistischen Fluchtafel [33]. Der Mana-Charakter ist besonders deutlich in dem Gebet eines Zauberers: „Gib δόξα und χάρις diesem φυλακτήριον (Amulett)“ [34]. Eine griechische Inschrift spricht von μεγάλαι χάριτες τοῦ θεοῦ [35]. Die alten Zauberbegriffe klingen nach in der Sprache des Neuen Testamentes: χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντι με Χριστῷ (1. Tim. 1, 12). Auch ἀρετή [36] ist *Orenda* und hat so wenig wie χάρις etwas mit Tugend im sittlichen Sinne zu tun, sondern bedeutet göttlicher Machterweis, Wunder. Darum redet 2. Petr. 1, 3 von ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ. Parallel mit δόξα wird ἀρετή von Gott gebraucht. Das lateinische *virtus* (von *vis,* Sanskrit *vayas*) ist ursprünglich ein Orendabegriff. Die altnordischen Worte für Mana—Orenda sind *hamingja* (Glück), *megin* (Kraft) und *mattr* (Macht) [37]; *meginruna* sind die „kräftigen Runen“. Der schwedische Bauer spricht von „der Macht“ *(makten)* in der Saat und im Brot; das Pferd, das nicht leistungsfähig ist, heißt ‚*maktstulen*‘ („dem die Macht gestohlen ist“).

28 *Söderblom,* WG 258.

29 *Wilhelm Link,* De vocis „sanctus“ usu pagano, Diss., Königsberg 1910; *Edgar Willinger,* Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in der hellenistischen Religion (RVV 19, I), Gießen 1923; *Ragnar Asting,* Die Heiligkeit im Urchristentum, Göttingen 1930; *Anton Friedrichsen,* Hagios Qadoš, Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte (Videnskapelseselskapets Skrifter II, Hist.-phil. Kl., Kristiania 1913, 3).

30 *Julius Röhr,* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum, Philologus, Suppl. Bd. 17, 1, 1923; *Ders.,* Δύναμαι usw. ThWNT 2, 286–318; *E. Fascher,* Dynamis, RAC 4, 415–458; *Walter Grundmann,* Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt, Stuttgart 1932.

31 *Pfister,* Pauly-Wissowa XI, 2, 2116.

32 *Gillis P:son Wetter,* Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums, Leipzig 1913.

33 *Richard Wünsch,* Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 91.

34 Pariser Zauberpapyrus Z 1650.

35 *Fr. Cumont,* Syria 7, 1926, 347 ff.

36 *A. Kiefer,* Aretalogische Studien, Diss. Freiburg 1929; Bauer WB., 210.

37 *de Vries* II, 32 ff., 349 ff.

Ein weiteres wichtiges Mana-Wort ist das germanische *heill*[38]: adjektivisch ganz, ungebrochen, ohne Schwäche, substantivisch Kraft, Glück; *heilag, heilagr,* „mit Kraft erfüllt", „war der, der *heill* in sich hatte, d. h. Kraft, Tüchtigkeit, Vermögen, die sich in Klugheit und gutem Gedeihen, in Gesundheit und körperlicher Kraft, in gewonnener Machtstellung des Mannes, in der Fruchtbarkeit der Frau offenbarten ... Das Wort führt uns aus der Sphäre des Alltäglichen zum Außerordentlichen, Wirksamen, Krafterfüllten, zu den übermenschlichen Kraftquellen für des Lebens Erhaltung und Unantastbarkeit, Kraft und Wert. Die Kraft der Heiligkeit war in dem Manne, solange er frei war, und wurde ihm wieder eingepflanzt, wenn er Sklave geworden war und freigekauft werden sollte. Da wurde *mannheill,* ‚des Mannes Heiligkeit, Glück' auf ihn gelegt. Das Wort ‚*heill*' lebt in den germanischen Sprachen noch heute als Zuruf: ‚Heil, hell, hail!' Aber für die Vorstellung der Vorzeit bedeutete dieser Gruß mehr als gute Wünsche oder Bewunderung, in dem Worte lag ‚Macht'. Der Grüßende gab mit dem Wort dem anderen Anteil an seiner eigenen Kraft und Heiligkeit; er g a b ‚*heill*'. War ein Häuptling mit Glück begabt, so war das Heil, das er sagte, an sich selbst schon eine wertvolle Gabe"[39]. Eine weitere germanische Mana-Tabu-Bezeichnung ist *wîh,* gotisch *weihs,* wahrscheinlich verwandt mit lat. *vincio* (binden), das „heilige Objekt" ganz allgemein[40] (s. u. S. 414).

Alle diese Termini primitiver und alter Sprachen sind keineswegs identisch, aber bei aller Variationsbreite haben sie etwas Gemeinsames. Es gibt eine übernatürliche Kraft, die lebendig wird in Dingen, Handlungen, Menschen, die Segen und Fluch bringt, Heil und Unheil, Glück und Schaden. Als Vorstellung gehört sie in den zweiten Ring unseres Schemas, das zugrundeliegende Wertgefühl in den dritten Ring, als Objekt in den inneren Ring (Gegenstandswelt). Diese Vorstellung ist für die Geschichte der Religion von entscheidender Bedeutung. Die moderne Religionswissenschaft hat durch die Entdeckung des ‚Macht'-Begriffes eine Umwälzung erfahren.

38 *W. Baetke,* Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942; *de Vries* II, 34 ff., 94 ff.; *Wilhelm Grönbech,* Kultur und Religion der Germanen, Hamburg 1942[4], 105–142; *Hans Hartmann,* „Heil" und „heilig" im nordischen Altertum, Heidelberg 1943.

39 *Söderblom,* W G 52 f.

40 *de Vries* I, 268.

Die Erfahrung von der Gotteswirklichkeit entzündet sich am sichtbaren Objekt. Die im Menschen schlummernde Anlage zur Gotteserfahrung erwacht beim Anblick äußerer Dinge. Der Theist wird diese psychologische Wahrheit religiös ausdrücken: Gott benutzt gemäß der sinnlich-geistigen Doppelorganisation des Menschen die äußeren geschaffenen Dinge dazu, um ihn zu seiner Erkenntnis und Liebe zu führen: *per sensibilia ad invisibilia.*

An der Spitze der „heiligen" Gegenstände stehen die *Naturdinge.* Dies ist aber nur eine äußere Anordnung. Die Frage, welcher heilige Gegenstand der älteste ist, läßt sich beim heutigen Stand der prähistorischen Religionsforschung nicht mit Sicherheit feststellen. Bei den tiefstehenden Australiern ist nicht ein Naturding, sondern das von Menschenhand zurechtgemachte Schwirrholz *(tjurunga)* das heiligste aller Objekte.

1. Der heilige S t e i n[1] ist das Zeichen der Kraft und Unerschütterlichkeit; er gilt als Träger der Fruchtbarkeit. Je gewaltiger und je sonderbarer geformt er ist, desto größer ist der Eindruck der Heiligkeit. Der Steinkult ist sehr weit verbreitet. Der kultische Gebrauch gewaltiger Steinblöcke hat der Megalithkultur geradezu den Namen gegeben[2]. In den keltischen Ländern finden wir Steinhaufen *(cairu),* Steinkreise *(cromlech),* Steinstuben, Steintische *(dolmen)* und Malsteine *(menhir).* Auch in der semitischen Welt kam dem Steinkult große Bedeutung zu; hier finden wir Steinkreise *(gilgal),* welche mehreren Ortschaften den Namen gegeben haben; besonders berühmt war das Gilgal-Heiligtum bei Jericho (Jos. 4, 19 ff.). Sehr verbreitet waren die kanaanäischen und phönikischen *Bethel*-Steine, von den Griechen βαίτυλοι oder βαιτύλια genannt[3]. Der Traum von der Himmelsleiter führte den auf einem Stein schlafenden Jakob zu der Erkenntnis, daß dieser Stein *Bethel,* d. h. „Haus der Macht", sei. „Wie heilig ist diese Stätte; hier ist wahrhaftig Gottes Haus und des Himmels Pforte" (1. Mos. 28, 17). Jakob huldigte diesem Stein durch Ölaufgießen. Verwandt mit diesen *Bethel*-Steinen sind die *maṣṣ*ᵉ*bōt,* die Malsteine des vordeuteronomischen Kultes, heilige Säulen oder Kultpfeiler, wie sie „auf Hügeln unter grünen Bäumen" (5. Mos. 12, 2 f.) aufgerichtet wurden.

1 *Georg Beer,* Steinverehrung bei den Israeliten, Ein Beitrag zur semitischen und allgemeinen Religionsgeschichte, Berlin 1921, Ders., RGG 5² 40 f., 776 ff.; *A. M. Pachinger,* Glaube und Aberglaube im Steinreich, München 1912, *Phil. Schmidt,* Wert und Wesen der Edelsteine bei den Kulturvölkern, Bonn 1948; *Ders.,* LThK 3², 356 f.; *Nilsson,* GGR 1, 186 ff.; *Olbrich und Hünnerkopf,* Stein, HWDA 8, 380 ff.; *Ders.,* Steinhaufen usw. ebd. 406 ff.; Stones (mehrere Verfasser), ERE 11, 864–881.

2 *E. Sprockhoff,* Die nordische Megalithkultur, Berlin 1938; *Werner Huelle,* Die Steine von Carnec, Leipzig 1942.

3 *Eusebius,* Praep. ev. I, 10.

Jakob richtete einen solchen Malstein an dem Ort auf, an dem Jahwe mit ihm geredet hatte, und verehrte ihn durch Ölsalbung und Ausgießung eines Trankopfers (1. Mos. 35, 14). Jakob und Laban beschworen vor einem solchen Malstein ihren Bund (1. Mos. 31, 44 ff.). Als heilig galten in Israel auch die Eingangs-, Tür- und Torsteine, die mit Blut bestrichen wurden. Ein Beispiel für die Siegessteine ist *Eben-ʿēzer*, der Stein, den Samuel nach dem Sieg über die Philister aufrichtete (1. Sam. 7, 12).

Eine besondere Wichtigkeit kommt den Grenzsteinen[4] zu, den *Kudurru* in Babylon, den *Hermen* in Griechenland und den *termini* in der römischen Religion.

Kosmische Steine, die als „Nabel der Erde" bezeichnet wurden[5], fanden sich in Ägypten, im semitischen Bereich (Garizim, Ri 9, 37), in Griechenland (Delphi) und Italien (Pompeji). Steine sind häufig mit dem Geschlechtsleben verbunden. Die Gebärsteine wurden in Babylon mit der Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin Ištar in Beziehung gebracht, die phallischen *Liṅga*-Steine in Indien, die allenthalben in Tempeln und auf Feldern aufgestellt sind, mit Śiva. Auch der Agyeusstein in Griechenland, ein Marktstein, trug phallischen Charakter.

Als Amulette dienen der Meteorstein, der gegen Blitz schützt, der Feuerstein und Edelsteine, die durch Form und Farbe ausgezeichnet sind.

Besondere Bedeutung kommt den Steinhaufen noch heute in Südafrika und in Tibet zu; jeder Vorübergehende wirft einen Stein darauf. Das siebenmalige Werfen von Steinchen auf drei Steinhaufen in Minā gehört zu den Kultakten des Muslim bei der Pilgerfahrt (dem *haǧǧ)* nach Mekka[6]. Aus Steinhaufen sind die Hermessäulen hervorgegangen. Solche Steinhaufen dienten auch als primitive Grabmäler über Leichen von Verbrechern. In der germanischen Religion bezeichnete der Steinhaufen *(hörgr)* die Kultstätte. „Der Steinhaufen oder die Steinumhegung, vielleicht verbunden mit einem aufrecht gestellten Pylon oder mit Kultobjekten wie den Heerfahnen, ist der Mittelpunkt des Waldkultes"[7].

In der deuteronomischen Reform wurde israelitischer Steinkult verboten (5. Mos. 16, 22); die alten Steinmale wurden fortan als bloße Erinnerungs-

4 *Müller-Bergström,* Grenze usw., HWDA 3, 1137–1157.

5 *A. de Buck,* De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvel, 1922; *W. H. Roscher,* Omphalos, Abh. GdW., Leipzig 29, 9 (1913); Neue Omphalosstudien, ebd. 31, 1 (1915); Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, Sitz.-Ber. GdW. Leipzig 80, 2 (1918); *A. J. Wensinck,* The Ideas of Western Semites concerning the navel of the earth, Verh. d. K. Ak. v. Wet. te Amsterdam, Afd. Lett. N. R. 17, 1 (1916); *Hertzberg,* RGG 2[3], 1202; *Lanczkowski,* RGG 4[3], 1285.

6 *Richard Hartmann,* Die Religion des Islam, Berlin 1944, 73; *Fritz Meier,* Das Mysterium der Kaaba. Symbol und Wirklichkeit in der islamischen Mystik, ErJb 11 (1944), 18, 7–214.

7 *de Vries* I, 266, vgl. II, 108 ff.

steine gedeutet. Durch die christliche Mission wurde der Steinkult auch auf germanischem Boden untersagt. Der primitive Steinkult dauerte aber fort im Kult der *Ka'ba,* an deren Südwestecke ein aus der vorislamischen Religion stammender Meteorstein eingemauert ist. Der heilige Fels ist das Sanctissimum des islamischen Felsendoms zu Jerusalem; wahrscheinlich war er von Salomo als Brandopferaltar bei der Tempelweihe benutzt worden.

Der Steinkult ist ein Beispiel für die große Zähigkeit des Primitiven. Er lebt in vergeistigter Form in der Mythologie fort; Mithras gilt als θεὸς ἐκ πέτρας, *de petra natus*[8]. Deukalion und Pyrrha zeugen nach der Sintflut ein neues Menschengeschlecht, indem sie die „Gebeine der Mutter", d. h. Steine, hinter sich werfen[8a].

Auch als der materielle Steinkult aufgehört hatte, lebte er fort im sprachlichen Bild. Wir können hier ein wichtiges religionsgeschichtliches Gesetz ablesen[9]. Was ursprünglich sinnenfällige Erscheinung war, wird zum Bild, zur sprachlichen Bezeichnung: die religiöse Vorstellungsbildung knüpft am häufigsten an kultische Objekte und Handlungen an. Wir gebrauchen in der religiösen Sprache, ohne es zu wissen, die Kultbezeichnungen der Primitiven; das, was für sie dinglich, materiell war, ist für uns ein Bild des Geistigen, Unfaßlichen. Im tiefsten Grunde sind jedoch die äußeren Gegenstände auch für den Primitiven eine Erscheinung der unsichtbaren, jenseitigen Wirklichkeit. Für ein fortgeschrittenes religiöses Erleben ist auch die Vorstellung nur Bild des Bildlosen. Der Psalmist bezeichnet immer wieder sowohl Gott als auch die Unerschütterlichkeit der in Gott geborgenen Seele als „Fels" (Ps. 18, 3; 31, 3 f.; 40, 3 usw.). Auch Christus erscheint unter dem Bild des Steines: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden" (Mk. 12, 10). *Kēphā* (Fels) wird von Jesus als Bezeichnung jenes Apostels gebraucht, dem er die Führerschaft zugedacht. In dem Wortspiel des angeblichen Jesuswortes bei Matth. 16, 18: „Du bist *Kēphā* (griech. *Petros,* Fels), und auf einen *Kēphā* (πέτρα, Felsen) will ich bauen meine Gemeinde" wird der Felsenapostel zum Sinnbild der Unerschütterlichkeit der Kirche Christi[9a]. Jeder Christ ist nach dem Wort des 1. Petrusbriefes (2, 5) ein Stein im geistigen Tempelbau: „Auch ihr, als die lebendigen Steine, baut euch zum geistlichen Hause." Im römischen Kirchweihfest-Hymnus heißt es:

> Caelestis urbs Jerusalem ...,
> quae celsa de viventibus
> saxis ad astra tolleris.

8 *Firmicus Maternus,* de errore profanarum religionum 20; Commodian I, 13.
8a *Ovid,* Metamorph I, 260–415.
9 *H. Wenschkewitz,* Die Spiritualisierung der Kultbegriffe, Leipzig 1932.
9a Über die verschiedenen Deutungen Heiler, UO. 48 ff.

Das Bild Gottes als des Steines begegnet uns auch in der christlichen Mystik. „Du hoher Stein . . .", betet Mechthild von Magdeburg[10]. Eine Rückwandlung dieses Bildes in die konkrete Sinnlichkeit vollzieht Franz von Assisi: er liebte den Stein, weil Christus als „der Eckstein" bezeichnet wurde, und „er wandelte in Ehrfurcht über den Felsen im Gedanken an den, der (in den Psalmen) ein Fels genannt wurde"[11].

2. Der heilige Berg[12]. „Uralt ist die Vorstellung, daß der Hügel als Kraftzentrum der Erde Verehrung genießt; bei den antiken Völkern bestand der Glaube, daß die Erde dort, wo sie sich erhebt, lebe"[13]. Besonders vulkanische wie mit ewigem Schnee bedeckte Berge werden als göttlich verehrt. Später wurden sie als Wohnstätten der Götter aufgefaßt — „die Menschen wohnen im Tale, auf Bergen wohnen die Götter". Die heiligsten Berge sind der Fuji in Japan, der Kailāš in Indien, der Olymp in Griechenland. Jahwe ist mit heiligen Bergen verknüpft — „ein Berggott ist ihr Gott", sagen die Aramäer von den Israeliten (1. Kön. 20, 23); Sinai, Peor, Hermon, Libanon, Karmel, Tabor, Garizim, Zion waren die Jahwe-Berge. Auf Zion wohnt Jahwes Herrlichkeit. Der Psalmist ruft: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von wannen mir Hilfe kommt" (Ps. 121, 1). Berge nahmen einen wichtigen Platz in der chinesischen Religion ein. Auf Bergen sind häufig islamische Heiligengräber errichtet. Berge waren eine beliebte Gottesdienststätte bei den Germanen, was aus Ortsnamen wie Wodansberg, Donnersberg, Fröberg, Odinsberg, Torsberg deutlich wird. Berge sind für die hohe Frömmigkeit die Lieblingsstätten des Gebets und der göttlichen Offenbarung. Im mystischen Schrifttum des Corpus Hermeticum (13) erscheint der Berg als Ort göttlicher Offenbarung. Elia, Jesus, Benedictus, Franz von Assisi liebten die Berge als Stätte des Gebetes. Indische Asketen suchen die Einsamkeit des Himālaya; Devendranath Tagore zog sich dahin zurück. Muḥammad empfing seine ersten Offenbarungen in einer Bergeshöhle bei Mekka.

Berge sind das Lieblingsbild der religiösen Sprache. Der Weltberg, der aus den Wassern des Urchaos emporstieg und auf dessen Spitze En-lil thront, ist das Symbol der Erde bei den Babyloniern; er findet sein Abbild in den *ziḳḳuratu* (Stufentürmen). Nach indischer Kosmologie liegt Meru im Mittelpunkt der Welt; um ihn drehen sich Sonne, Mond und Sterne, auf ihm wohnen die Götter. Berge spielen eine Rolle in der deutschen Sage, so in der Kyff-

10 Offenbarungen der Schwester *Mechthild von Magdeburg* oder Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. v. *Gall Morel*, Regensburg 1869, I, 14.
11 Legenda prima 29; Legenda Secunda 124.
12 *Ferdinand von Andrian*, Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker, Wien 1891; *H. G. Quaritch Wales*, The Mountains of God, London 1953; RAC 2, 136 ff.; *Weiser*, Berg, HWDA 1, 1043 ff.; *Mackensen*, Berggeister, ebd., 1071 ff.; *Pehl*, Untersberg, HWDA 8, 1483 ff.; *J. A. Mac Culloch*, Mountains, ERE 8, 863 f.
13 *de Vries* II, 102.

häusersage und der Sage vom Untersberg. Das Purgatorium wird in Dantes Divina Commedia als Berg der Läuterung geschildert. Der Berg ist ebenso Sinnbild des unendlich hohen Gottes wie der ungestörten Gottesgemeinschaft. Im Stufengebet der römischen Messe betet der Priester die Psalmworte: „Sende dein Licht und deine Wahrheit, daß sie mich leiten und bringen zu deinem heiligen Berg und zu deinen Wohnstätten" (Ps. 43, 3). Der Berg ist ein Lieblingsbild der christlichen Mystiker. Richard von St. Victor beschreibt die Stufen der Kontemplation als ein Ersteigen des Berges der Beschauung[14]. Der spanische Mystiker Juan de la Cruz betitelt eines seiner Werke als *Subida del Monte Carmelo.* Mechthild von Magdeburg bezeichnet Gott als Berg (wobei das Bild des Welt- und Sonnenberges nachlebt), ebenso die mystische Minne[15]. Seuse spricht von einem „wilden Gebirge des übergöttlichen Wo"[16]. Angelus Silesius singt:

> Ein Urgrund ist zwar Gott; doch wem er sich soll zeigen,
> der muß bis auf die Spitz' der ewgen Berge steigen[17].

3. Die Erde[18] ist für den primitiven Menschen der Mutterschoß alles Lebendigen, der Pflanzen, aber auch der Tiere und Menschen. Sie wird seit den ältesten Zeiten als mütterliche Göttin gedacht. Neugeborene Kinder werden auf die Erde gelegt. Die Erde ist auch die Empfängerin der Toten als Unterweltsgöttin, „die alles gebiert, und, nachdem sie es großgezogen, dessen Lebenskeime wieder in sich zurücknimmt" (Aischylos)[18a]. Sie ist „die älteste und ehrwürdigste, auch die geheimnisvollste Gottesgestalt"[19]. Als höchste Gottheit wird sie schon von Sophokles bezeichnet: Θεῶν τε ὑπέρτατον Γᾶν ἄφθιτον ἀκάματον ἀποτρύεται — „Der Götter höchste, die Erde, die unvergängliche, unermüdete, umwühlt er" (Antigone 339). Nordamerikanische Indianerstämme verehren die Erde als „unsere Mutter" oder „unsere Großmutter"[20]. Dasselbe taten die alten Mexikaner, für welche sie ebenso die Erdoberfläche (die Vegetation) wie das Erdinnere (die Unterwelt) verkörpert. Als *Dēmētēr,*

14 De contemplatione 76.
15 Offb. I, 8; V, 4. Weitere Beispiele bei *Grete Lüers,* Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, 138 f.
16 Deutsche Schriften, hrsg. v. *Karl Bihlmeyer,* Stuttgart 1907, 188, 20.
17 Ch. W. V 29.
18 *Albrecht Dieterich,* Mutter Erde, Leipzig (1905), 1925[3]; *Franz Altheim,* Terra mater (RVV 22, 2), Gießen 1931; *M. Eliade,* Die Religionen und das Heilige, § 81 ff.; *Fehrle,* Erde, HWDA 2, 895–907; *J. A. Mac Culloch,* Earth, Earth-Gods, ERE 5, 127 ff.; *Giuseppe Tucci,* Earth in India and Tibet, ErJb 22 (1953), 323 bis 364; *Eliade,* La terre mère et les hiérogamies cosmiques, ebda 57–95.
18a Choephoren 128 f.
19 *van der Leeuw,* Ph. 88.
20 *Wilhelm Schmidt,* UG III, 425, 584.

Tellus mater, Pṛthivī mātā gehört sie zum Erbe der urindogermanischen Religion. Sie ist die Göttin der ältesten griechischen Schicht; freilich wurde das uralte Heiligtum der Gaja in Delphi später vom männlichen Apoll verdrängt. Die Mutter Erde lebte aber weiter in der *Athene Kourótrophos* wie in der *Artemis Ephesia;* auch die persische *Spənta Ārmaiti* ist eine Erdgottheit. *Ištar* ist eine chthonische Gottheit, was deutlich wird im Mythus ihrer Höllenfahrt. Im Alten Testament, das den Erdkult verpönte, finden wir gleichwohl gelegentlich Spuren der Erdgöttin, so in Hiob 1, 20 f. und Ps. 139, 15. Jesus Sirach (40, 1) spricht von der „Erde, die unser aller Mutter ist". Zu den ältesten Mythen gehört der Mythus von der Hochzeit zwischen Himmel und Erde. Im altangelsächsischen Flursegen wird die Erde angerufen: „Heil dir, Erde, Mutter der Menschen, sei du wachsend in Gottes Umarmung, mit Nahrung erfüllt zum Nutzen der Menschen" [21].

Der Glaube an die Heiligkeit der Erde lebt weiter im christlichen Adventsruf, der in der altlateinischen Übersetzung von Jesaja (45, 8) lautet: „Aperiatur terra et germinet salvatorem." Hier sehen wir eine Vermischung von Heilsglaube und Naturglaube. Dieser Ruf klingt wider im deutschen Lied:

„O Erd', schlag aus, schlag aus, o Erd',
Daß Berg und Tal, grün alles werd',
O Erd', hervor dies Blümlein bring,
O Heiland, aus der Erde spring."

Die ganze naturhafte Ehrfurcht vor der Mutter Erde lebt auf in der Frömmigkeit des heiligen Franz: „Laudato si, Missignore, per suora nostra matre terra, la quale ne sustenta et governa et produce diversi fructi con coloriti flora et herba" [22]. Sie lebt nicht minder stark in modernen pantheistisch-monistischen Gedankenkreisen. Christian Morgenstern feiert die Erde als „Mutter und Geliebte, beides".

4. Das heilige W a s s e r [23]. Quellen und Flüsse gelten als heilig, weil sie Leben und Fruchtbarkeit spenden. Ἄριστον τὸ ὕδωρ („das Beste ist das Wasser") lautet das griechische Sprichwort. Mit dem islamischen Zentralheiligtum, der *Ka'ba* in Mekka, ist ein heiliger Brunnen verbunden, genannt

21 *Grein–Wülcker,* Bibliothek der angelsächsischen Poesie, Leipzig 1883, I, 316.

22 Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, hrsg. v. *Heinrich Boehmer,* Tübingen 1904, 66.

23 *M. Ninck,* Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Leipzig 1921; *Archidale A. King,* Holy Water, The use of water for ceremonial and purificatory purposes in pagan, Jewish and Christian times, London 1926; *Günther Spaltmann,* Das Wasser in der religiösen Anschauung der Völker, Diss. Bonn 1939; *E. Uykoudal,* LThK 10, 759 ff.; *J. Hempel,* RGG 4², 1665 f.; *Hünnerkopf,* HWDA 1, 1672 ff.; 2, 1681–1694; 9, 107–122; *Karl Weinhold,* Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Abh. Berl. Ak. Wiss. phil.-hist. Kl. 1898.

Zamzam (d. h. „reichliches Wasser"), aus dem die Pilger trinken und Wasser als Heilmittel für die Kranken in die Heimat mitnehmen[24]. Die Heiligkeit der Quelle lebte fort in der Mithras-Religion. In der Nähe oder unterhalb der Tempel befindet sich eine immerfließende Quelle (fors perennis)[25], welche Anbetung und Opfer empfängt, das Symbol der Spendekraft der unendlichen Zeit. Katholische Wallfahrtskirchen sind über Quellen errichtet (z. B. in Wemding im Ries). Schon die Namen der Wallfahrtskirchen, wie Santa Maria Fontana, Maria Brünnlein, zeigen diesen fortdauernden Glauben an die Heiligkeit der Quelle. Andere Quellen erlangten Heiligkeit auf Grund von wunderbaren Heilungen, wie Lourdes: das Lourdes-Wasser wird in alle Welt versandt.

Heilige Flüsse sind der Nil, dessen Gott wie der Strom *Hapi* heißt, der Euphrat und der Tigris. Die Heiligkeit des Euphrat ist noch erkennbar Offb. 9, 14: Vier Engel sind gebunden an den großen Wasserstrom Euphrat. Als heilig gelten die Flüsse Indiens; ihr heiligster ist der Ganges. Scharen von Pilgern baden dort, um Vergebung der Sünden zu erlangen; die Asche der Toten wird in ihm versenkt. Der Jordan erlangte heilsgeschichtliche Bedeutung auf Grund der Taufe Jesu. Fließendes Wasser gilt als machthaltige Substanz, welche von Sünden reinigt (s. u. S. 186 ff.).

Neben den natürlichen Flüssen und Quellen stehen künstliche Wasserbehälter: Weihwasserbecken waren in antiken Tempeln zur Lustration aufgestellt. Es gibt drei Formen des Weihwassers in der römischen Kirche: das gewöhnliche Weihwasser[26], das am Sonntag geweiht wird, das Taufwasser, das in der Oster- und Pfingstnacht geweiht wird, und das gregorianische Wasser, das für die Kirchweihe bestimmt ist. Dem Wasser werden geweihte Substanzen beigemischt, Salz dem Weihwasser, Chrisam und Katechumenenöl dem Taufwasser, außerdem Asche und Wein dem gregorianischen Wasser. Einen wichtigen Platz nimmt in der östlichen Kirche die Wasserweihe am Epiphaniefest[27] ein, die nach Möglichkeit an Flüssen vorgenommen wird; sie wird unter die *mystēria* (Sakramente) gerechnet. Die uralte Vorstellung von der Heiligkeit des Wassers lebt weiter in dem Gebet der römischen Kirche zur Taufwasserweihe[28]: sit fons vivus, aqua regenerans, unda purificans.

Das Wasser war ursprünglich selber eine machthaltige Substanz. Später wurde es als Sitz von Geistwesen gedacht, von Drachen, weiblichen Gott-

24 HWI 825 f.
25 *Cumont*, M M 103.
26 *H. Pfannenschmid*, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kult, Hannover 1869; *F. Wieshöfer*, Das Weihwasser in der Frühzeit des Christentums und bei den klassischen Völkern, Diss. Münster 1935; *A. Gastoué*, L'eau bénite, ses origines, son histoire, son usage, Paris 1907; *Hünnerkopf*, Weihwasser, HWDA 9, 286 ff.
27 *Bute* and *Budge*, The Blessing of the Water on the eve of the Epiphany, London 1901.
28 *E. Stommel*, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe, Bonn 1950.

heiten (indisch *Apsaras,* griechisch *Nymphen*), als deren Tränen, Milch oder Kinder das Wasser galt[29]. Die vielen Gewässer wurden zusammengefaßt in einer einheitlichen personalen Wassergottheit, in dem sumerischen *Ea,* dem Gott der Wassertiefe und Geheimnisse, im babylonischen *Marduk,* dem Herrn der Brunnen, Fluten und Meere, in der persischen *Ardvī-Sūrā-Anāhitā,* der Göttin der Fruchtbarkeit[30], in *Poseidon-Neptunus,* dem Beherrscher des Meeres, Helfer in Seenot und Patron des Fischfangs, in *Khidr* oder *Kādir,* dem sagenhaften Meer- und Flußgeist in islamischen Ländern[31].

Einen breiten Raum nimmt das Wasser in der Mythologie und Kosmologie[31a] ein; es erscheint als Urstoff in der ägyptischen Mythologie, als Grund der Dinge *(apsū)* in der babylonischen und in der israelitischen Schöpfungssage; *Tehom* (1. Mos. 1, 2) ist der Ur-Ozean. Ps. 24, 2 heißt es von Jahwe: „Er hat den Erdboden über den Meeren gegründet und über den Wasserströmen befestigt." Nach dem Schöpfungsmythos der Priesterschrift 1. Mos. 1 schwebte der Geist Gottes über dem Wasser. Vier Paradiesesströme erwähnt der israelitische Paradiesesmythus (1. Mos. 2, 10 ff.). Die Kastilische Quelle erweckt die Begeisterung der Musen. Die „Quelle des Herrn" versetzt nach den Salomonischen Oden (11, 6) in Ekstase. Nach der germanischen Mythologie befinden sich drei Quellen unter den drei Wurzeln der Weltenesche Yggdrasil: Hwergelmir, Mimirbrunnen und Quelle der Urdr; Allvater Odin kommt dorthin und verlangt einen Trunk. Nach der Naturphilosophie des Thales ist das Wasser der Ursprung aller Dinge.

Die Kosmologie kehrt wieder in der Eschatologie. Nach der Völuspa (57) steigt die neue Erde aus der Flut auf. In der Vision des Hesekiel (47) entspringt Wasser der Tempelschwelle und wird zum Strom des Lebens. Sacharia (14, 8) prophezeit: „Lebendige Wasser werden aus Jerusalem fließen, die Hälfte zum Meer gen Morgen, die Hälfte zum Meer gen Abend." Der neutestamentliche Apokalyptiker schaut, wie „ein lauterer Strom lebendigen Wassers, klar wie Kristall, ausging von dem Throne Gottes und des Lammes" (Offb. 22, 1).

Auch hier können wir den Übergang in die Symbolsprache beobachten. Das Wasser wird zum Bild des göttlichen Lebens und der göttlichen Gnade, der *gratia infusa.* Das Bild des Wassers wird häufig gebraucht in der prophetischen Frömmigkeit des Alten Testamentes: Jahwe ist „die Quelle des lebendigen Wassers" (Jer. 17, 13; ähnlich Jes. 12, 3; Ps. 23, 2; 42, 2). Das Bild des Wassers ist auch ein Lieblingsbild des johanneischen Schrifttums: eine unvergleichliche

29 *Panzer,* Wassergeister, HWDA 9, 127–191; *Nilsson,* GGR I, 227 ff.
30 *Lars-Ivar Ringbom,* Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita (Acta Acad. Åboensis Hum. XXIII 2), Åbo 1957.
31 HWI 287 ff.
31a *Karl August Wünsche,* Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905; *Boette,* Lebenswasser, HWDA 5, 972 ff; *Otto Kaiser,* Die Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (ZAW Beih.), Berlin 1959.

Plastik zeigt die Rede Jesu mit der Samariterin (Joh. 4, 7 ff.): der Jakobsbrunnen ist das Bild des Gesetzesjudentums, Christus ist der Spender des „ins ewige Leben quillenden" Wassers. Im Hymnus „Veni Creator" wird der Heilige Geist als *fons vivus* gepriesen. Mechthild von Magdeburg spricht vom „Brunnen der ewigen Gottheit", vom „grundlosen Brunnen", dem „Brunnen der fließenden Dreifaltigkeit", der „himmlischen Flut"[32]. Dasselbe Bild wie das des Meeres finden wir bei den großen deutschen Mystikern (Eckhart, Seuse, Tauler)[33]. Angelus Silesius singt:

„Die Gottheit ist ein Brunn, aus ihr kommt alles her,
und läuft auch wieder hin, drum ist sie auch ein Meer"
(Ch. W. 3, 168).

Nach Luther gleicht die gläubige Seele der Wasserröhre, insofern sie oben das Wasser der göttlichen Gnade einströmen und unten wieder ausströmen läßt[34]. Theresia von Jesu braucht das Bild der Bewässerung als Kennzeichen der einzelnen Gebetsstufen: die erste Stufe, die „Betrachtung", gleicht dem Wasser, das mühsam aus dem Ziehbrunnen geschöpft wird; die zweite Stufe, die „Ruhe", einem Rade, welches den Schöpfeimer aus dem Brunnen zieht; die dritte Stufe, die „Einigung", einem Wasser, das von einem Bach oder Fluß unmittelbar zugeleitet wird; die vierte Stufe, die „Verzückung", dem Wasser, das als Regen vom Himmel strömt[35]. Der Titel eines Werkes der Mystikerin Madame de la Mothe Guyon lautet „Les Torrents".

Nicht minder beliebt sind die Bilder des Wassers in der islamischen Mystik, ganz besonders das des Tropfens, der, im unendlichen Meer sich auflösend, die im Unendlichen aufgehende Seele versinnbildet. Gelāl ed-dīn-Rūmī singt: „Der Gottesmann ist unbegrenztes Meer." Er richtet an alle die Mahnung

„Gib dich, o Tropfen, ohne Reue hin,
Für einen Tropfen ist ein Meer Gewinn.
In Gottes Namen zögere nicht mehr,
Dies Wort kommt dir vom Meer der Gnade her."[36]

Diese Bilder sind deshalb so packend, weil wir noch die Organe des primitiven Menschen in uns tragen, weil auch für uns die Elemente der Natur von göttlicher Kraft durchdrungen sind.

32 Offb. hrsg. v. *Gall*, I, 8; I, 12; I, 2; *Lüers*, Sp. M., 140 f.
33 *Lüers*, Sp. M. 141 f., 224 f.
34 Erl. 7², 167.
35 Libro de su vida C. 11, Leipzig 1921, 63 f.; sämtliche Schriften übers. v. *P. Aloysius Alkofer*, München 1935, 108 f.
36 Mathnevi IV, 2619 f., II, 5140, übers. v. *Annemarie Schimmel*, Die Bildersprache Dschelal ad-dīn Rūmīs, Walldorf 1949, 41 ff.; *Hellmut Ritter*, Das Meer der Seele. Welt, Mensch und Gott in den Geschichten des Farīd-ed-dīn 'Attār, Leiden 1955

5. Das Feuer[37] hat eine doppelte Bedeutung; es ist einerseits dämonenverscheuchend, andererseits die Quelle der Wärme und des Lichtes. Im Unterschied von Stein und Wasser ist es vom Menschen selbst entdeckt und immer erneut erzeugt worden. Dieser göttlich-menschliche Charakter kommt zum Ausdruck in der Prometheus-Sage[38]: das Feuer ist himmlischen Ursprungs, aber vom Menschen erworben, „vom Himmel gestohlen"; es ist zugleich übernatürliche Kraft und menschliche Errungenschaft.

Der Feuerkult ist auf der ganzen Erde verbreitet, aber eine besondere Eigentümlichkeit der indogermanischen Religion[39]. Feuer ist das zauberhafte Mittel, um den Lauf der Sonne sicherzustellen. Durch Tanzen und Überspringen des Feuers kann man sich seine Kraft aneignen. Frühlingsfeuer zu Ehren des Wotan dienen der Fruchtbarkeit; das Verbrennen des als Dämon gedachten Winters lebt fort im süddeutschen „Judasfeuer". Ein Rest des Frühlingsfeuers hat sich auch in der Feuerweihe am Karsamstag[40] erhalten, die aus der fränkischen Kirche in die römische Kirche überging. Der dämonenverscheuchende Charakter dieses Frühlingsfeuers ist noch im römischen Weihegebet mit seiner Mana-Tabu-Terminologie deutlich: In quocumque loco ex huius sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum, expulsa diabolicae fraudis nequitia virtus tuae maiestatis assistat.

Das Herdfeuer ist das Machtzentrum im indogermanischen Haus. Der indische Feuergott *Agni* heißt der „nieverreisende große Herr des Hauses"[41]. Weil dem Feuer Zeugungskraft zugeschrieben wird, darum stand im alten Rom das Ehebett neben dem Herd. Die Anzündung des Feuers mittels des Holzbohrers wird in den vedischen Hymnen als Begattung und Zeugung vorgestellt. Um das Feuer wird die Braut im altindischen Hochzeitsritus geführt.

37 *Adalbert Kuhn,* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes (Mythologische Studien 1), Berlin 1886²; *E. Goblet d'Alviella,* Histoire religieuse du feu, Paris 1887; *L. v. Schroeder,* AR II, 466–568; *Joh. Hertel,* Die arische Feuerlehre (Indoiran. Quellen und Forsch. 6, 7), Leipzig I, 1925, II 1931; Die avestischen Herrscher- und Siegesfeuer (Abh. d. Sächs. Ak. W., Phil.-Hist.-Kl. 41, 6), Leipzig 1931; *H. Freudenthal,* Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, Berlin 1931; *Ders.,* Feuer, HWDA 2, 1389–1402; *Herbert Kuhn,* Die Bedeutung des Feuers für die menschliche Existenz im religiösen Leben der Völker, Bonner Diss. 1938; *C. M. Edsman,* Le baptême de feu, Uppsala 1940; *Ders.,* Ignis divinus, Lund 1949; *Ders.,* RGG 2³, 927 (weitere Lit.); *Kurt Erdmann,* Das iranische Feuer-Heiligtum, Leipzig 1941; *Otto Huth,* Vesta. Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult (Beiheft ARW), Leipzig 1943; *Friedrich Lang,* Das Feuer im Sprachgebrauch der Bibel, Diss. Tübingen 1950; *Crawley,* Fire, Fire-gods, ERE 6, 26 ff.

38 *J. G. Frazer,* Myths of the origin of fire, London 1930; *E. Vandik,* The Prometheus of Hesiod and Aeschylos, Oslo 1943; *K. Kerényi,* Prometheus, Zürich 1946; *L. Séchan,* Le Mythe de Prométhé, Paris 1951; *O. Walzel,* Das Prometheus-Symbol von Shaftesbury zu Goethe, München 1932².

39 *L. v. Schroeder,* AR II, 196–240, 466–598; *Jungbauer,* Frühlingsfeuer, HWDA 3, 170 ff.; *Sartori,* Osterfeuer, ebd. 6, 1333 ff.; *Sartori,* Johannisfeuer, ebd. 4, 733 ff.

40 *Haberlandt,* Feuerweihe, HWDA 2, 1439 ff.

41 Ṛgveda VIII, 60, 19.

Das Hochzeitsfeuer wird dann zum steten Hausfeuer, der Hausherr zum Feueranleger *(ahitāgni);* er bringt dem Feuer vor und nach jeder Reise Verehrung[42]. Der Herd ist die Schutzstätte der griechischen Familie; bei Euripides bittet Alkestis (203 ff.) vor dem Tode den Herd, seine Kinder zu schützen. Heraklit führt seine Gäste an das Herdfeuer und spricht: et hic dii sunt.

Das heilige Hausfeuer weitet sich zum unauslöschlichen Stammes- und Volksfeuer aus, das von Priestern und Priesterinnen gehütet wird, so bei afrikanischen Stämmen[43] und im alten Mittelamerika (Peru, Mexiko, Yukatan)[43a]. Das Feuer im Sonnentempel zu Peru wurde alljährlich bei der Sommersonnenwende entzündet. Im alten Mexiko standen auf der Spitze der Pyramidentempel zwei Feuer, die von Priestern und Vestalinnen gehütet wurden. Im alten Irland wurde das Feuer der Weisheitsgöttin Brigit verehrt, später wurde es auf die heilige Äbtissin Brigit von Kildare übertragen und von Nonnen dortselbst und in anderen Klöstern gehütet[43b]. In Delphi und Athen wurde das πῦρ ἄσβεστον von Frauen, die dem ehelichen Verkehr entsagt hatten, gehütet[44]. Besondere Bedeutung besaß der Kult des heiligen Staatsfeuers im Vesta-Tempel zu Rom, von Cicero „ignis foci publici aeterni" genannt[45]. In ihm war das Wohl des Staates und Volkes verkörpert; „nil templo Vestae sanctius habebatur"[46]. Auch dem altpreußischen Donnergott Perkunas wurde in den Wäldern ein ewiges Feuer unterhalten[47]. In dem der buddhistischen Tendai-Sekte gehörigen Tempel auf dem Berge Hiei in Japan brennt seit Jahrhunderten ein ewiges Feuer.

Eine besondere Form des heiligen Feuers sind die Notfeuer der germanischen Völker (von *niuwan, nûan,* reiben), auch Wildfeuer *(willfire)* genannt. Bei Seuchen von Vieh oder Menschen wurden alle Feuer ausgelöscht. Die Gemeinde versammelte sich früh vor Sonnenaufgang. Unter Schweigen setzten zwei keusche Jünglinge trockene Hölzer vom Eichbaum oder von der Roterle durch Reiben in Brand. Damit zündete man den Holzstoß an, zu dem aus jedem Hause Stroh und Buschholz beigebracht war, dann jagte man das Vieh zwei- bis dreimal durch die Flammen. Unter Gesang tanzte man um den Holzstoß, warf Opfergaben hinein, sprang über die Flammen und schwärzte sich gegenseitig das Gesicht mit den heilkräftigen Kohlen, riß brennende Scheite aus der Glut heraus und beräucherte damit die Felder, Wiesen und Fruchtbäume. Jeder Hausvater nahm zuletzt einen Brand mit sich, um das erloschene Feuer wieder anzuzünden, und legte ihn nach Erlöschen in die Krippe. Die Asche des Notfeuers wurde sorgfältig gesammelt als Heilmittel gegen Krankheiten oder als Mittel gegen Raupenfraß[48].

42 *Oldenberg,* RV 127 ff., 459 ff
43 *Frazer,* GB II³, 215.
43a *Frazer,* GB II³, 244 ff.
43b *Frazer,* GB II³, 240 ff.
44 *Plutarch,* Numa 9.
45 *Cicero,* De leg. II, 8, 20.
46 *Augustinus,* De civ. Dei III, 28.
47 *L. v. Schroeder,* AR I, 531.
48 *Paul Herrmann,* Altdeutsche Kultbräuche, Jena 1928, 33 f.; *L. v. Schroeder,* AR II, 569 ff.; *Freudenthal,* Notfeuer, HWDA 6, 1138–1051.

Ein entwickeltes Feuerritual finden wir im vedischen Kult. Das Feuer wird durch Reiben zwischen harten Hölzern erzeugt. Man unterscheidet das „Hausfeuer", das „Feuer der Darbringung" (für Opferspenden) und das dämonenscheuchende „Südfeuer"[49]. Der Feuerkult ist auch der Hauptbestandteil des avestischen Gottesdienstes. Ursprünglich kannte man nur einen im Freien tragbaren Feueraltar, welchen die *athravan* (Feuerpriester) mit sich führten. Später errichtete man Feuertempel *(dahr-i-Mihr* = Pforte des Mithras). Das Allerheiligste des Tempels ist das Feuergemach *(ādarān),* das von allen Seiten gegen Licht geschützt ist, vollkommen finster. Auf quadratischem Stein befindet sich in einem metallenen, mit Asche gefüllten Gefäß das heilige Feuer. Keine Menschenhand darf es berühren, kein Odem verunreinigen. Darum trägt der Priester *(mobed)* beim Dienst Handschuhe und Mundbinde. Er schürt das Feuer mit Zange und Löffel, die rituell gereinigt sind. Dieses wird mit wohlriechendem Brennholz beständig unterhalten und fünfmal täglich zur Gebetsstunde geschürt. Der Tempel ist „ein Mikrokosmos der Reinheit, durch den die Natur wie das menschliche Leben geläutert wird"[50].

Ein Stück Feuerkult ist auch das Brennen von Ampeln und Kerzen[51]. Die verschiedenen uralten Bedeutungen des Feuers leben hier fort: der Sonnenzauber, die Dämonenverscheuchung, das „ewige Feuer" des Hauses. Beim Wintersonnwendfeuer *(Saturnalia)* schenkte man sich in Rom Kerzen, die angezündet wurden. Dämonenverscheuchende Kerzen wurden auf Gräbern angezündet. Noch heute werden am Allerseelentag in katholischen Gegenden brennende Kerzen auf den Gräbern aufgestellt; dasselbe geschieht auf islamischen Heiligengräbern. Kerzen und Ampeln wurden vor griechischen und römischen Götterbildern aufgestellt. Das gleiche erfolgt bis heute vor den Statuen der Buddha und Bodhisattva wie der hinduistischen Gottheiten. Die Kerze ist teilweise noch heute in der katholischen Volksfrömmigkeit ein Ersatz für andere Opfer. Eine Kerze wurde vor den Würdenträgern des römischen Reiches, insbesondere vor dem byzantinischen Kaiser[52], (zum Zeichen der Sakralität) einhergetragen. Dies geschieht noch heute vor dem Bischof im Pontifikalamt der römischen Kirche. Christliche Schriftsteller (Tertullian, Lactantius) bekämpften die Sitte des Lichteranzündens vor Götterbildern, später wurde sie vom christlichen Kult übernommen. Vor allem übernahm die christliche Kirche die Sitte des *lucernarium,* des feierlichen Anzündens der Kerze

49 *Oldenberg,* RV 349 ff.

50 *Edvard Lehmann* in *Chantepie* II⁴, 236.

51 *W. Mühlbauer,* Geschichte und Bedeutung der Lichter bei den kirchlichen Funktionen, Augsburg 1874; *Eugen Wohlhaupt,* Die Kerze im Recht, Weimar 1940; *Freudenthal,* Kerze, HWDA 4, 1243–1255.

52 *Otto Treitinger,* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938, 67 f., 231 f.; *Andreas Alföldi,* Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischer Kaiserhof, Mitt. des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 49 (1934) 88 ff., 113 f.

am Abend. Kerzen und Ampeln brannten v o r Altären, später auch a u f Altären und vor den Christus- und Heiligenbildern. In der Synagoge wie in der Ost- und Westkirche brennt ein „ewiges Licht" (*nēr tamīd,* ἀκοίμητος λυχνία) als Symbol der Gegenwart Gottes. Hier lebt die Idee des „ewigen Feuers" fort. Die Osterkerze[53] dient als Symbol des auferstandenen Christus. Von der Osterkerze werden in der Osterliturgie des Ostens und Westens alle Lichter angezündet. In der griechisch-orthodoxen Kirche ergeht dabei der Ruf: „Kommet, nehmet Licht vom unauslöschlichen Licht." Im lateinischen Gebet bei der Weihe der Osterkerze heißt es: „Oramus te, Domine, ut cereus iste in honorem nominis tui consecratus ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret. Et in odorem suavitatis acceptus, supernis luminaribus misceatur. Flammas eius lucifer matutinus inveniat, ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum, ille qui regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit."

Aber auch die Heiligkeit des natürlichen Feuers blieb im Bewußtsein. Franz von Assisi liebte von allen unvernünftigen Kreaturen besonders „seinen Bruder Feuer, das edel ist und nützlich vor allen Geschöpfen". Im Sonnengesang singt er: „Gepriesen seist du, mein Herr, durch unseren Bruder, das Feuer, durch welchen die Nacht du erleuchtest, und es ist schön und lieblich und stark und kräftig" *(e ello è bello e iocundo e robustoso e forte)*[54]. Der primitive Machtglaube lebt hier bis in die sprachliche Form fort.

Wie das Wasser, so wird auch das Feuer hypostasiert zu einer Gottheit. Bei den Ainu ist das Feuer die Hauptgottheit[55]. Feuergottheiten sind bei den Sumerern *Gibil,* das Feuer, das vom Himmel kommt, der Sohn des *Anu,* in Indien *Agni,* der Priesterkönig, in Persien *Ātar,* in Griechenland und Rom *Hestia-Vesta.* Jahwe war ursprünglich ein midianitischer Feuer- oder Vulkangott. Der brennende Dornbusch (2. Mos. 3, 2) ist das Bild des feuerspeienden Vulkans. 2. Mos. 19, 18: „Der ganze Berg Sinai rauchte, darum, daß Jahwe herab auf den Berg fuhr mit Feuer." In den Psalmen wird Jahwe als Feuergott gekennzeichnet: „verzehrendes Feuer ging auf von seinem Munde" (Ps. 18, 9; vgl. 29. 7; 11, 6). Nach der Elia-Legende führen ein feuriger Wagen und feurige Rosse den Propheten zu Jahwe (2. Kö. 2, 11). Auch die theologische Spekulation griff zu diesem Element. Die parsische Theologie sieht im Feuer die Manifestation des *Ahura Mazdāh*[56]. Der vom Parsismus beeinflußte Kaiser Akbar erblickte im Feuer die reinste Offenbarung Gottes[57]. Heraklit erhob das Feuer als Element des ewigen Werdens zum Prinzip der Welt: „ewiges, lebendiges Feuer, nach Maßen verglimmend, nach Maßen ver-

53 *Heiler,* UO 352.
54 Legenda secunda 125; Cantico del Sole, *Böhmer,* Analekten 66.
55 *John Batchelor,* The Ainu and their Folklore, London 1901; *W. Kremp,* Beiträge zur Religion der Ainu, Diss. Freiburg 1928.
56 Schon Yasna Haptahāti 36. *Nyberg,* RAI 279.
57 *Richard Garbe,* Kaiser Akbar von Indien, Tübingen 1909; *Vincent A. Smith,* Akbar the great Mogul, Oxford 1917, 164.

löschend“ [58]. Der Skeptiker Sextus Empiricus bezeichnet den Logos als Feuer [59], stoische Philosophen das πνεῦμα als feuerförmig (πυρωδής); das Feuer durchwaltet das All als seine Seele (ψυχή) [60]. In gleicher Weise spricht Philo vom „göttlichen und feuerförmigen Logos“ und von dem „zum Feuer gewordenen (πεπυρωμένον) πνεῦμα“ [61].

Einen wichtigen Platz nimmt das Feuer in der Eschatologie ein: Urindogermanisch ist die Vorstellung von einem Weltenfeuer [62]; sie lebt im germanischen Mythos vom Weltenbrand: „Die Lohe bedeckt den Himmel“ [63]. Nach der parsischen Theologie wird am Ende der Zeit ein Feuerstrom mit geschmolzenem Metall über die Erde fließen, der die Bösen peinigt, für die Guten ein erquickendes Bad ist [64]. Diese Weltbrandvorstellung kehrt wieder in der Stoa. Von dort ist sie auch in die frühchristliche Literatur eingedrungen. 2. Petr. 3, 12 redet von dem „Tag, an welchem die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente von Hitze zerschmelzen“. Die indogermanische Vorstellung vom eschatologischen Feuer begegnete sich hier mit der prophetisch-israelitischen Vorstellung vom richtenden und rächenden Feuer Jahwes. 5. Mos. 32, 22: „Ein Feuer ist angegangen durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste Unterwelt, und wird verzehren das Land in seinem Gewächs, und wird anzünden die großen Festen der Berge“ (ähnlich Jes. 66, 15; Mal. 3, 2). Aus der Verbindung der indogermanischen Weltbrandvorstellung und der prophetisch-israelitischen Gerichtsdrohung ist dann die Vorstellung von dem eschatologischen Gerichtsfeuer entstanden, die in dem liturgischen Gebet der römischen Totenliturgie fortlebt: „Qui venturus es iudicare saeculum per ignem.“ Mit diesen prophetisch-apokalyptischen Vorstellungen hängt zusammen die Auffassung der Hölle *(Gē-Hinnom)* als eines „Feuerofens“, eines „Pfuhls, der mit Feuer und Schwefel brennt“ (Offb. 21, 8), desgleichen die des Purgatoriums als eines Straf- und Läuterungsfeuers (s. u. S. 185 f., 530).

Das Feuer ist ein beliebtes Symbol für Gottes Sein und Wirken im AT und NT. Der brennende Dornbusch wurde später als ein Bild der unversehrten Jungfräulichkeit der Gottesmutter aufgefaßt [65]. Der alttestamentliche Er-

58 *Clemens Alex.*, Strom IV, 105.
59 Adv. Mathem. 7, 129 ff. (ed. *Muschmann*).
60 Stoicorum veterum fragmenta coll. *J. ab Arnim*, Leipzig 1905, II, 1009, 1051.
61 De cherub I, 145, ed. *Mangey* I, 565.
62 *K. Ziegler – S. Oppenheim*, Weltuntergang in Sage und Wissenschaft, Leipzig 1921; *R. Reitzenstein*, Weltuntergangsvorstellungen. Studie z. vergl. Relgesch., Upsala 1924.
63 *Gustav Neckel*, Studien zu den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang, S B HAW phil.-hist. Kl. 1918, 7; *A. Olrik*, Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, übertr. v. *W. Ranisch*, Berlin 1922.
64 S. u. S. 185. *Söderblom*, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions (AMG, Bibl. Et. 9), Paris 1901, 230 ff.
65 *Stephan Beissel*, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1909, Sachreg. Dornbusch.

zähler gebraucht das Bild der Feuersäule, in welcher Jahwe dem aus Ägypten ausziehenden Volk des Nachts voranleuchtet (2. Mos. 13, 21). Dan. 7, 9 heißt es: „Sein Stuhl ist eitel Feuerflamme." Noch der Verfasser des Hebräerbriefes sagt: „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer" (Hebr. 12, 29), und der neutestamentliche Seher sieht die „Augen Christi wie eine Feuerflamme" (Offb. 1, 14).

Das Feuer ist auch das Bild der Trübsal, durch welche Gott den Menschen prüft und läutert. „Gleichwie das Gold durchs Feuer, so werden die, so Gott gefallen, durchs Feuer der Trübsal bewährt" (Sir. 2, 5). Auch die Geistausgießung wird als Feuer gedacht. Johannes der Täufer weissagt vom Messias: „Er wird mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen" (Mt. 3, 11). Jesus ruft: „Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen" (Luk. 12, 49). Der Heilige Geist erscheint am Pfingstfest unter feurigen Zungen (Apg. 2, 3).

Das Feuer dient als Bild der göttlichen Klarheit; in der Feuerweihe des Karsamstags heißt es: ut ab eo lumine accendamur et illuminemur igne claritatis tuae. Besonders beliebt ist das Bild des Feuers in der christlichen wie islamischen Mystik[66]. Es wird schon bei Dionysius Areopagita[67] gebraucht. Mechthild von Magdeburg spricht vom Feuer der Gottheit; „dies viur ist der ewig Got" (das ganze Kapitel 29 von Buch 6 ihrer Offenbarungen handelt vom Feuer). Gertrud von Helftae betet: „Siehe, ich komme zu dir, o verzehrendes Feuer, mein Gott, ja, in der feurigen Gewalt meiner Minne mich verschlingend, verzehre und vernichte mich ganz in dir"[68]. Angelus Silesius singt:

„Wo Gott ein Feuer ist, so ist mein Herz der Herd,
Auf welchem er das Holz der Eitelkeit verzehrt"
(Ch. W. I, 66).

Das Feuer ist auch das Bild der göttlichen Liebe, die aus dem Herzen Jesu hervorleuchtet. Gertrud von Helftae „schaute, wie die Flamme göttlicher Liebe aus dem göttlichen Herzen hervorbrach wie aus einem Glutofen und ihre Seele durchglühte"[69]. Weil die Seele mit Gott eins ist, darum wird auch sie selbst und ihre Gottsehnsucht als Feuer bezeichnet. Meister Eckhart sagt: „darum heizet die sêle ein fiur, daz si gote mit der begirde nâch volget"[70]. Juan de la Cruz betitelt eines seiner Werke „Llamma de amor viva".

Mit Vorliebe wird die Seele als Funken bezeichnet, der vom göttlichen Urfeuer aussprüht. Ein Gleichnis der vedischen Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad (II 1, 20) lautet: „Gleich wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein hervorgehen,

66 *G. Lüers,* Sp. M. 147 ff., 182 ff.; *Schimmel,* Bildersprache des Dschalâl ed-dîn Rûmî, 44 ff.
67 Mi PG 3, 621.
68 Exercitia spiritualia 4; Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae ed. Solesm. I, Paris 1875, 655.
69 Legatus divinae pietatis V, 27; Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae I.
70 *Fr. Pfeiffer,* Deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1845, II, 246.

also gehen aus diesem Ātman hervor alle Lebensgeister, alle Welt, alle Götter, alle Wesen." Die mittelalterlichen Mystiker bezeichnen die göttliche Kraft in der Seele als *scintilla animae*. Mechthild von Magdeburg sagt: „Du brennest als ein lebender Funke in dem großen Feuer der lebenden Majestät" [71]. Meister Eckhart erklärt: „Die Seele hat etwas in ihr, ein Fünklein der Redlichkeit, das nimmer erlischt" [72]. Angelus Silesius singt:

„Räum weg und mache Luft, das Fünklein liegt in dir,
du flammest es leicht auf mit heilger Liebesgier"
(Ch. W. V, 349).

Auch die islamische Mystik sieht Gott unter dem Bild des Feuers und der Flamme. Ḥusain al-Hallâǧ war es, der als erster das Aufgehen des Endlichen im Unendlichen mit dem Sichhineinstürzen des Falters in die Flamme verglich [73]. Nicht nur persische Mystiker haben dies Bild wiederholt, sondern auch Goethe [74]: „Aus Feuer ward der Geist geschaffen." „Mein Geist ist ein verzehrend Feuer, mein ganzes Herz zerfließt in Glut." [74a]

6. An der Spitze der als göttlich verehrten atmosphärischen Erscheinungen steht der Blitz [75]. Ursprünglich wurde der einzelne Blitzschlag als Numen aufgefaßt; später trat an seine Stelle eine einheitliche Blitzgottheit, die in jedem Blitzschlag sich offenbart; schließlich wurde der Blitz eine Funktion eines Gottes, die durch einen Beinamen parataktisch bezeichnet wurde: *Gibil birḳu* (Blitz), *Jupiter fulgur*. Der Blitz wird aber auch als Waffe der Gottheit gedacht. So wird der babylonische Gewittergott *Adad* oder *Ramman* dargestellt durch ein Blitzbündel. Der Blitz dient auch als Waffe des Marduk beim Kampf wider das Weltungeheuer *Tiāmat* [76]. „Jahwe ließ sehr blitzen" (Ps 18, 15). Der Blitz ist nach Jesu Wort eine Erscheinungsform des künftigen Messias (Luk. 17, 24). In der Schau des neutestamentlichen Apokalyptikers gehen vom Throne Christi „Blitze, Donner und Stimmen" aus (Offb. 4, 5). Jesus sah „den Satanas wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Luk. 10, 18). „Gott ist ein lauter Blitz" singt Angelus Silesius (II, 146).

Auch der *Donner* [77] erscheint in enger Verbindung mit der Gottheit. Primitive Völker kennen Donnerwesen, besonders Donnervögel [78]. Die Griechen

71 Offenbarungen I, 28.
72 *Pfeiffer* II, 39.
73 Kitāb at-tawāsīn ed. *Massignon* 2, 2; RL 16, 100.
74 *H. H. Schaeder*, Die persische Vorlage von Goethes „Seliger Sehnsucht", Geistige Gestalten und Probleme, Festschrift für Spranger, Leipzig 1942.
74a „Willkommen und Abschied", Fassung des Erstdruckes 1775.
75 *Stegemann*, Blitz, HWDA 1, 1399 ff.
76 *A. Jeremias*, HAOG 370.
77 *Stegemann*, Donner usw., HWDA 2, 311 ff., 322 ff.
78 *W. Schmidt*, UG. Sachreg. Donner, Donnerwesen, Donnervögel; *L. v. Schroeder*, AR II, 599–651.

verehrten den Donnergott *Keraunós* als *Zeus Keraunós*[79]. Im alten Indien ging der Donnergott *Parjanya* in Indra auf. Ihm entspricht *Perkunas-Pehrkons-Perun* (Eichengott), der Donnergott der Slawen und Balten[80], und der germanische *Thor-Donar*[81]. Der japanische Shintoismus kennt mehrere Donnergötter, darunter *Naru kami,* der „dröhnende" Gott im Ryobu Shinto. *Rajin* ist der Donnergott, der als Kolossalfigur vor Tempeln steht. Der Donner ist auch eine Funktion Jahwes. Bei der Gesetzgebung auf Sinai „nahm alles Volk die Donnerschläge und Blitze wahr" (2. Mos. 20, 18; vgl. 1. Sam. 7, 10; Ps. 18, 14 f.).

Weitere atmosphärische Erscheinungen sind *Wind, Sturm, Regen, Gewitter*[82]. Windgötter spielen im chinesischen und besonders im japanischen Pantheon eine wichtige Rolle. *Susanowo,* der Windgott, wird als Riese vorgestellt, der auf seinem Rücken einen Windsack trägt[83]. Der babylonische Regen- und Gewittergott *Ramman* erscheint in Begleitung der ihm dienenden Sturmwinddämonen, vor seinem Grimm verbergen sich selbst die Götter; die Beschwörungshymnen wenden sich mit Vorliebe an ihn. Daneben steht der Sturmvogel Gott *Zû*[84]. *Vâta* (= lateinisch *ventus)* ist im Ṛgveda eine göttliche Potenz. Mit ihm fällt zusammen *Vâyu,* der „Weher", der später kosmische Bedeutung erlangt und mit *prāṇa* (Atem) identifiziert wird. Die *Marut,* die Sturmwinde, gelten als Söhne des *Rudra,* des „Heulenden", eines grauenerregenden Gottes, möglicherweise Gewittergottes[85]. Der Sturm ist eine Erscheinung Jahwes: „Es ist der Herr, des Weg in Wetter und Sturm ist" (Nah. 1, 3); er schwebt auf den Fittichen des Windes" (Ps 18, 11; Ps. 104, 3; vgl. Ps. 78, 26). Die „Sturmwinde, die sein Wort ausrichten", werden zum Lob Gottes aufgefordert (Ps. 148, 8). Im Neuen Testament wird der Wind mit dem Gottesgeist verbunden. Am Pfingstfest „geschah ein Brausen vom Himmel wie eines gewaltigen Windes" (Apg. 2, 2). Das vierte Evangelium spricht vom πνεῦμα, das „bläst, wo es will" (Joh. 3, 8). Die naturhafte Bedeutung erwacht wieder bei Franz von Assisi:

> Gepriesen seist du, mein Herr,
> für unseren Bruder Wind und für die Luft und das Gewölk,
> und das Wetter, sei es heiter oder nicht,
> wodurch du deinen Geschöpfen Erhaltung schenkst[86].

79 *Nilsson,* GGR I, 187.
80 *L. v. Schroeder,* AR II, 602 ff.
81 *de Vries* I, 175 ff., II, 179 ff.
82 *Stegemann,* Gewitter, HWDA 3, 815–833; *Ders.,* Hagel, Hagelzauber, ebd. 3, 1304–1320; *Ders.,* Regen usw., ebd. 7, 577–597; *Zimmermann,* Wind, HWDA 9, 629–655.
83 *Wilhelm Gundert,* Japanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1943, 10.
84 *Jeremias,* HAOG 368 ff., 432.
85 *Oldenberg,* RV 215 ff., 225 ff.
86 Cantico del Sole, *Böhmer* 66.

7. Von größter Bedeutung für Kult und Frömmigkeit aller Zeiten ist die Sonne[87]. Zu den wichtigsten Formen des primitiven Zaubers gehören Sonnen- und Feuerzauber. Wenn die Sonne im Mittsommer abzunehmen beginnt oder wenn sie am tiefsten steht, glaubt der primitive Mensch, nach dem Grundsatz *similia similibus,* ihre Wiederkehr oder ihren Anstieg durch die verschiedensten Kultriten herbeiführen zu können, und zwar durch a) Anzünden von Feuern, Abrollen brennender Räder oder Schleudern brennender Scheiben; b) Umherfahren eines Rades auf dem pferdebespannten Wagen; c) Nachahmung der Sonnenbewegung in Tanzen, Hüpfen und Schaukeln; d) Darbringung von Opfern.

Die Darbringung von Menschenopfern in Mexiko und Peru dient dazu, der Sonne neue Kraft zu verleihen, ebenso die der Pferde bei den Indogermanen[88]. Die Indianer vollziehen täglich magische Sonnenriten durch Rauchopfer[89]. Neben diesen zauberhaften Vorstellungen sind personale wirksam[90]. Sonne und Mond gelten als Augen des höchsten Wesens, die Sonne als dessen Wohnstatt. Oft auch wird das höchste Wesen durch einen „Sonnenheros", als Urheber der Welt und Stammvater, verdrängt.

Als persönlich gedachtes Wesen oder als Offenbarung desselben wird die Sonne verehrt durch Anbetungsgesten (Verneigung, Sichniederwerfen, Kußhand, Ausspucken) und Gebetsgruß[91]. In Indien wird noch vor Sonnenaufgang von den Brahmanen die *Sāvitrī* gebetet: *Tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhīmahi, dhiyo yo naḥ pracodayāt* („des Sonnengottes ersehnten Glanz wollen wir betrachten, der unser Sinnen stärken möge")[92]. Noch heute grüßen in Japan Pilger, die im Sommer auf den Fujiyama wallfahren, auf der höchsten Spitze des heiligen Berges mit Gebet die aufgehende Sonne *O-tentō-sama* („Herrin des Himmelsweges"). Landleute und Stadtbewohner treten am Morgen aus den Häusern und, nachdem sie sich gewaschen und den Mund gespült haben, verneigen sie sich gegen Osten, klatschen mehrmals in die Hände und

87 *Heinr. Böttger,* Sonnencult der Indogermanen, Breslau 1891; *Leo Frobenius,* Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin I 1904; *F. Cumont,* La théologie solaire du paganisme romain, Paris 1909; *Paul Ehrenreich,* Die Sonne im Mythus (Mythologische Bibliothek 8, 1), Leipzig 1915; *L. v. Schroeder,* AR II, 1–437; *Franz Boll,* Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker, Stuttgart 1922; *Oskar Rühle,* Sonne und Mond im primitiven Mythus, Tübingen 1925; *Ders.,* RGG 5^2, 603 ff.; *Joh. Hertel,* Die Sonne und Mithra im Avesta auf Grund der Avestischen Feuerlehre dargestellt, Leipzig 1927; *K. Kerényi,* Töchter der Sonne, Zürich 1944; *W. Schmidt,* UG, Sachregister Sonne; *Stegemann,* Sonne usw., HWDA 8, 31–87; Sun, moon and stars (mehrere Verfasser), ERE 12, 48–103.

88 *K. Th. Preuß,* Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus 86 (1904) 108 ff.; *L. v. Schroeder,* AR II, 374 ff.

89 *W. Schmidt,* UG 2, Sachreg. Rauchopfer.

90 *W. Schmidt,* UG, Sachreg. Sonne.

91 *Heiler,* Gebet^5, 100 ff.; *Thomas Ohm,* Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948; *L. v. Schroeder,* AR II, 88–153.

92 Ṛgveda III, 62, 10.

murmeln ein Gebet. Auch zur untergehenden Sonne wird gebetet. Sonnenanbetungsorte sind besonders Berge und Meeresufer[93]. In Heliopolis ist im 3. Jahrtausend ein gewaltiges Sonnenheiligtum erbaut worden; der Kult vollzog sich im Freien an großen Altären. Durch dunkle Gänge gelangte man bis zum Fuße des Obelisks, wo man, mit dem Angesicht gen Osten, die aufgehende Sonne begrüßte.

Zahlreich sind die ägyptischen Sonnenmythen[94]. Die Sonne wird unter den verschiedensten Bildern vorgestellt, als Sonnenkäfer (Skarabäus), welcher die Sonnenscheibe vor sich herwälzt; als Sonnenfalke, der über den Himmel fliegt, als Sonnenkalb, das zum Stier wird, sich mit der Kuh begattet und ein neues Sonnenkind zeugt, und am Abend als Greis in die Unterwelt eingeht; als Held, der den Kampf aufnimmt mit seinen Feinden; als Sonnenschiff, das die Tagfahrt am Himmel, die nächtliche Fahrt durch die Unterwelt zurücklegt. Aus der primitiven Sonnenmythologie wachsen in Ägypten große Sonnengötter heraus: *Ra, Atum* (Abendsonne), *Osiris* (Untergangssonne), *Horus*, der später mit *Ra* verschmolzen wird. Eine ganze Sonnentheologie entstand in On (Heliopolis), welche nach und nach alle Götter mit dem Sonnengott identifizierte Die Herrscher der 18. Dynastie suchten durch Verbindung des Stadtgottes *Amon* mit dem Sonnengott diesem Reichsgeltung zu verschaffen. Durch Reform des Sonnenkultes wollte Echnaton[95] die ägyptische Religion vom Polytheismus befreien und auf die Höhen des Monotheismus emporführen; Gott sollte künftig nur unter der Sonne als seinem einzigen Abbild verehrt werden.

Besonders ausgedehnt waren der Sonnenkult und die Sonnentheologie im alten Mittelamerika. In Mexiko wurde *Huitzilopochtli* als Sonnen- und Kriegsgott verehrt, in Peru *Inti* (die Inka sind seine irdische Inkarnation). In Japan gilt *Amaterasu* oder *Oh-hiru-me*, das „große Tagesweib", als die Ahnherrin der Kaiser. Daneben stehen noch andere Sonnengöttinnen, auch ein männlicher Sonnengott[96]. *Šamaš*, die semitische Sonnengottheit, ist bei den Nordsemiten männlich, bei den Arabern weiblich, im Hebräischen schwankt das Geschlecht. In Babylonien ist sie jedoch dem Mondgott untergeordnet. Die Sonne gilt hier als der große Freund der Götter und Menschen, der Richter der irdischen und himmlischen Welt, dessen Licht bis in die verborgenen Gedanken dringt; von ihm empfängt Hammurapi seine Gesetze als Offenbarung[97].

Eine nicht minder große Bedeutung kommt der Sonne in den indogermanischen Religionen zu[98]: *Savitar, Sūrya* und dessen Tochter *Sūryā* sind die

93 *Florenz* in *Chantepie* I[4], 285.
94 *K. Sethe*, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, Leipzig 1928; *Adolf Erman*, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934 passim; *Bonnet*, RLÄR 729 ff.
95 *Bonnet*, RLÄR 59 ff.; *Erman*, Religion der Ägypter 109 ff.
96 *Chantepie* I, 285 f.
97 *Jeremias*, HAOG 362 ff.
98 *L. v. Schroeder*, AR II, 3–87.

vedischen Sonnengottheiten. *Mitra* und *Varuṇa* als die beiden Hüter des Rechts und des Sittengesetzes werden mit der Sonne als ihrem Späherauge in Beziehung gesetzt. In poetischen Hymnen wird die Morgenröte *(Uṣas = Ēōs, Aurora)* gepriesen[99]. In Persien wurde *Mithra* Licht- und Sonnengott, der sich in Babylonien mit *Šamaš* verband und als Gott der persischen Mysterienreligionen seinen Siegeszug durch die römische Welt antrat[100]. In Griechenland hatten *Hēlios*, in Rom *Sol* als Lenker des Sonnenwagens geringere Bedeutung; letzterer wurde vermengt mit dem syrischen *Elgabal* von Emesa unter dem Namen *sol invictus* und von dem gleichnamigen Priester und Kaiser als Reichsgott inthronisiert. Der 25. Dezember wurde als *natalis solis invicti* gefeiert[101]. Auch die Slawen kannten einen Sonnengott *Daž bog*[102]. Spuren des Sonnenkults finden sich auch bei den Germanen; die weiblich gedachte Sonnengottheit der Angelsachsen *Eostra* ist die aufsteigende Sonne des Frühlingsanfangs; der April wird als der *Eoster*-Monat bezeichnet[103].

Der Sonnenhymnus dient in allen antiken Religionen der Verherrlichung der Sonne und ihrer Segnungen. In ihm wird der primitive litaneiartige Beschwörungshymnus zum schwungvollen Naturhymnus. Die altägyptischen Hymnen auf den Sonnengott *Ra* lassen sich vergleichen mit den babylonischen *Šamaš*-Hymnen und den vedischen Liedern auf *Savitar, Sūrya* und *Uṣas*[104]. Ihren Gipfelpunkt findet die Verherrlichung der Sonne in den beiden Sonnenhymnen des Echnaton[105]; mit ihnen vergleichbar ist das Sonnenlied in Sophokles' Antigone[105a]. In diesen Hymnen vereinen sich die Freude, welche angesichts der Sonne alle Geschöpfe erfüllt, die Dankbarkeit für die steten Wohltaten, welche die Sonne als Erhalterin und Spenderin aller Güter schenkt, und die Ehrfurcht vor ihrer ethischen Bedeutung als der Verkörperung der Allwissenheit des göttlichen Gesetzgebers und Richters.

Sonnenglaube und Sonnenkult sind so tief im religiösen Leben verwurzelt, daß auch die monotheistischen Religionen des Judentums und Christentums sie nur umformen, aber nicht beseitigen konnten. Manasse soll den Sonnenkult im Tempel zu Jerusalem eingeführt haben (2. Kön. 21, 5); Sonnenwagen standen vor dem Eingang des Tempels, Sonnenaltäre auf dem Dach desselben und auf den Dächern der Häuser, Kußhände dienten als Anbetungsform (2. Kön. 21, 3; 23, 5. 11 ff.). Dieser Sonnenkult wurde vom Reformatorkönig

99 *Oldenberg*, RV passim.
100 *Nyberg*, RAI 59 ff. *Cumont*, Mysterien des Mithra (s. o. S. 8, Anm. 51).
101 *Karl Koch*, Gestirnverehrung im alten Italien. Sol Indiges und der Kreis der Di Indigites, Frankfurt 1933; *W. Willi*, Die römischen Sonnengottheiten, ErJb 10 (1943) 125–168; *P. Schmidt*, Sol invictus, ebd. 169–252.
102 *L. v. Schroeder*, AR II, 39.
103 *de Vries* I, 232.
104 *Heiler*, Gebet[5], 185 ff.
105 *G. Roeder*, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, RStV, Jena 1915, 66 ff.; AOTB I, 15 ff.
105a 100 ff.

Josias unterdrückt (2. Kön. 23), konnte aber nicht gänzlich ausgerottet werden. In einem der schönsten, von der christlichen Dichtung ausgewerteten Psalm „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes" (Ps. 19) lebt das alte Lied auf den Sonnenhelden fort. Im prophetischen Schrifttum wird Gott als „Sonne der Gerechtigkeit" gepriesen (Mal. 3, 20). Auch die alte Sitte des Gebetes beim Sonnenaufgang lebt, leise umgeformt, noch im späten Judentum fort (Hen. 83, 11).

Im jungen Christentum erlangte der Sonnenkult eine noch größere Bedeutung als im Judentum[106]. Für Jesus ist die Sonne das Bild der das Gute und Böse umfassenden göttlichen Liebe (Matth. 5, 45). Die Sonne wurde das Sinnbild Christi, des *Sol iustitiae*. Nach der Verklärungsgeschichte (Matth. 17, 2) wie in der Vision des Apokalyptikers (1, 16) leuchtete Jesu Angesicht wie die helle Sonne. Der Sonntag *(dies solis, sunûntag)* wurde für die Christen zum Tage der Auferstehung. Die Sonne ist das Symbol der Auferstehung Christi. Christus gilt als *sol verus et dies verus*[107]. Dieser christliche Sonnenkult findet seinen kultischen Ausdruck in der Wendung nach Osten im Gottesdienst; das Allerheiligste in der christlichen Kirche ist geostet (s. u. S. 146). Die altchristlichen Täuflinge streckten die Hand und spuckten nach Westen zum Zeichen der Absage an die dämonischen Mächte, und wandten sich dann nach Osten, um Christus als aufgehende Sonne zu begrüßen[108]. Der Lauf der Sonne wird in den Hymnen des Stundengebetes fort und fort betrachtet. Als Beispiel diene der Hymnus des Frühgebets *(Laudes)* am Montag:

Verusque sol, illabere	Du wahre Sonne, neige dich
micans nitore perpeti,	zu uns mit ew'gen Glanzes Schein
iubarque, Sancte Spiritus,	und gieß' des Heil'gen Geistes Strahl
infunde nostris sensibus.	in unsre Herzen tief hinein.

Die Beziehung zu Licht und Sonne findet sich auch in den kleinen Tagzeiten. „Die Lichtsymbolik hat auf die werdende Liturgie einen so starken Einfluß ausgeübt, weil mehr als drei Jahrhunderte lang der Sonnendienst des Mithraskultes im römischen Reich neben dem des Christentums einherging"[109].

Die Sonne ist aber auch ein Bild der Mystik, und zwar einmal Bild Gottes, schon bei Dionysius Areopagita: „Diese große, ganz lichte und allzeit leuchtende Sonne ist das sichtbare Abbild der göttlichen Güte (ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὴς εἰκὼν ὁ μέγας οὗτος καὶ ὁλολαμπὰς καὶ ἀείφωτος ἥλιος)[110], ein Gedanke, der wörtlich im Sonnengesang des Franz von Assisi wiederkehrt[111]. Mechthild von Magdeburg betet zu Gott: „Min sunne, du userwelte sunne, du

106 *Franz Dölger,* Sol Salutis, Münster 1920.
107 Cyprian, De Dominica oratione 35 (26).
108 Cyrill Alex., Myst. Cat. I, 1, 10.
109 *Ildefons Herwegen,* Der heilige Benedikt, Düsseldorf 1909², 91.
110 Div. nom. 4, 4.
111 *Böhmer,* Analecta 66.

liuhtest als die sunne“ [112]. Heinrich Seuse nennt Gott „die überwesliche sunne“, Jesus Christus „das Licht des Mittags und des Sonnenlaufes höchstes Ziel“ [113].

Die Sonne ist bei den Mystikern zum anderen das Bild der Seele. Mechthild nennt diese die „spilende sunne der lebendigen gotheit“. Die Braut (= Seele) betet: „Du liuhtest in die seele min als die sunne gegen dem golde“ [114]. Seuse sagt: „Die Sonne ruhet in der Seele Grund“ [115].

Das Bild der Sonne für Christus lebt fort in der evangelischen Liederdichtung. Im Weihnachtslied von Paul Gerhard heißt es:

„Ich lag in tiefster Todesnacht,
du wurdest meine Sonne,
die Sonne, die mir zugebracht
Licht, Leben, Freud und Wonne.
O Sonne, die das werte Licht
des Glaubens in mir zugericht't.
Wie schön sind deine Strahlen!“

Das Bild der Sonne verwandelt sich in die konkrete Naturhaftigkeit zurück im Sonnengesang des heiligen Franz:

Laudato sia, Missignore, cum tucte tue creature,
specialment messor lo frate sole,
lo quale iorno et allumini noi per loi;
et ellu è bellu e radiante cum grande splendore;
de te, Altissimo, porta significatione.

Auch die islamische Mystik gebraucht das Bild der Sonne; für Ǧelāl-ed dīn Rūmī ist die Sonne geradezu das Zentralsymbol:

Nur Sonne von der Sonne Zeichen gab –
Brauchst Zeichen du, wend dein Gesicht nicht ab.
Der Schatten mag von ihr wohl Zeichen geben –
Die Sonne schenkt der Seele Licht und Leben [116].

Ǧelāls Geliebter, dessen Name *Šams ad-dīn* („Sonne des Glaubens“) war, wurde für ihn zum Abbild der göttlichen Sonne:

Der Sonne gleicht dein Antlitz, *Šams addīn,*
vor dem, den Wolken gleich, die Herzen ziehn [117].

112 Offb. I, 4; I, 8; I, 16. Weitere Beispiele bei *Lüers,* SpM 262 ff.
113 Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 390, 542.
114 Offb. IV, 12 (S. 104); I, 46; II, 5.
115 Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 400.
116 Methnevi I, 116 f., übers. v. *A. Schimmel,* Die Bildersprache des Dschelâl ad-dîn Rûmî, 24.
117 Selected poems from the Diwan-i Schams-i Tabriz by *R. A. Nicholson,* VII, 7; *Schimmel,* a.a.O., 24.

8. Der Mond-Kult[118] ist über die ganze Erde verbreitet. Es gibt zahlreiche Mondmythen, deren Ursprung im mutterrechtlichen Kulturkreis primitiver Völker zu suchen ist. Die altmexikanische Mondgöttin *Teteoinnan* wird als „Göttermutter" bezeichnet. Der Mond steht im Zusammenhang mit dem Menschenleben, er gilt als Ursache der Menstruation und von Krankheiten. „Daß dich des Tages die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts", ist ein Segenswunsch des hebräischen Psalmsängers (Ps. 121, 6). Eine besondere Krankheit ist die Mondsucht. Der Mond wird aber auch als Insel der Seligen vorgestellt. Besonders stark ausgeprägt ist der Mondkult bei den Bantu-Völkern. Eine zentrale Stellung nimmt er bei den Semiten ein, vor allem bei den Westarabern. Seine Hauptzentren waren Ur und Harran. Zahlreiche theophore Namen in Babylonien sind mit *Sin* (Mond) verbunden (z. B. *Sinmuballit*, d. h. Sin belebt). Der Mond steht an der Spitze der babylonischen Astral-Trinität *(Sin, Šamaš, Ištar)*. In prächtigen Hymnen wird er gefeiert als „Mutterleib, der alles gebiert", als „Erzeuger der Götter und Menschen"[119]. Die Mondsichel findet sich auf altsemitischen Denkmälern. In Griechenland wird der Mond weiblich aufgefaßt; *Selēnē* ist die Spenderin des Taus, die Göttin des Wachstums, der Menstruation und Entbindung, aber auch die Patronin der Zauberer, Jäger und Diebe. In Rom wurde *Luna* mit *Sol* zusammen verehrt. Ihr Tempel auf dem Aventin wurde nachts erleuchtet, weshalb sie den Beinamen *Noctiluca* trug[120].

Der Mondkult hat sich in der Volksreligion erhalten. In Japan klatscht man beim aufgehenden Mond in die Hände; in der Türkei grüßt man den Neumond mit einem kurzen Vers; in einzelnen deutschen Gegenden nimmt man den Hut ab vor dem aufgehenden Mond.

Der Kampf gegen die alte Mondreligion wurde durch die alttestamentlichen Propheten aufgenommen. Das Deuteronomium (4, 19; 17, 3) verbietet die Mondanbetung. Muḥammad veranschaulicht im Beispiel Abrahams die Sinnlosigkeit der Anbetung des Mondes. „Als er den Mond aufgehen sah, sprach er: ‚Das ist mein Herr.' Und als er unterging, sprach er: ‚Wahrlich, wenn mich nicht mein Herr leitet, so bin ich einer der Irrenden'" (Kor. 6, 77). Dennoch ist der Mond, das altsemitische heilige Zeichen, zum Symbol des Islām geworden neben dem *Ištar*-Stern. Das Mondsymbol wurde auch der

118 *Detlev Nielson*, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904; *O. Rühle*, Sonne und Mond im primitiven Mythus, 1925; RGG 3^2, 101 ff.; *Schroeder*, II, 459 ff.; *M. Esther Harding*, Woman's mysteries ancient and modern, London (1935), 1936^2; *Werner Wolf*, Der Mond im deutschen Volksglauben (Bausteine z. Volkskunde und Religionswiss., hrsg. v. *E. Fehrle* 2), Bühl 1929; *Stegemann*, Mond usw., HWDA 6, 477–537; *C. Hentze*, Mythes and symboles lunaires, Antwerpen 1932; *Kurt Tallqvist*, Månen i myt och dikt, folktro och kult (Studia or. 12), Helsinki 1947/48; *Eliade*, RGG 4^3, 1094 ff. (Lit.).

119 Die Religion der Babylonier und Assyrer, übertr. v. *Arthur Ungnad* (RStV), 1921, 165 ff.

120 *Wissowa*, BKR ^{2}316 f.

Gottesmutter beigegeben; sie wird als *pulchra ut luna* gepriesen und auf der Mondsichel abgebildet, während der Sternenmantel ihr Gewand bildet[121]. Als Vollmond redet Mechthild von Magdeburg Gott im Gebet an[122]. In der altdeutschen Predigt werden die geistigen Augen des Menschen, Vernunft und Minne (Verlangen) durch Mond und Sonne symbolisiert; ebenso von Richard von Sankt Viktor, Mechthild von Magdeburg und der Theologia Deutsch[123].

9. Die Sterne[124] sind für den primitiven und antiken Menschen lebendige göttliche Wesen. Die mythologischen Vorstellungen von den Sternen sind freilich von größerer Bedeutung als ihr wirklicher Kult. Die Sterne werden als Ohren des Himmelsgottes gedeutet, mit denen er vom Himmel herab lauscht (Samojeden); auch werden die Sterne mit den Verstorbenen in Zusammenhang gebracht. Besonders verehrt werden die die Jahreszeiten ankündigenden Sterne, die Plejaden, der Orion und der Morgenstern. Die Milchstraße wird als Himmelsschlange, -baum, -strom aufgefaßt. Astralen Charakter trugen besonders die mexikanische[125] und die babylonische Religion[126]. Die mexikanischen Hauptgottheiten waren astraler Natur. Der Morgenstern galt als Vermittler zwischen Mensch und Himmel. Noch bis in die Gegenwart ist die mexikanische Astralreligion erkennbar bei den Cora-Indianern, die in ihren Hymnen den Morgenstern als „Gesamtheit der Götter im Himmel"

121 *Beissel,* Marienverehrung im Mittelalter, Sachreg. Mond.
122 Offb. I, 8.
123 Stellen bei *Lüers,* SpM 103.
124 *Joh. Bapt. Friedrich,* Die Weltkörper in ihrer mythisch-symbolischen Bedeutung, hrsg. v. *N. Friedrich,* Würzburg 1864; *Fritz Hommel,* Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung, München 1901; *Eduard Stucken,* Astralmythen, 5 Teile, Leipzig 1886–1907; *F. X. Kugler,* Sternenkunde und Sternendienst in Babel, fortges. v. *J. Schaumberg,* Münster 1907–1934; *C. Bezold,* Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern (Sitzb. Heidelb. A. W. phil.-hist. Kl.), 1911, 2; *Wilhelm Gundel,* Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, Bonn 1922; *Ders.,* Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel, Leipzig 1933; neu bearb. v. *H. G. Gundel,* Heidelberg 1959²; *Hugo Greßmann,* Die hellenistische Gestirnreligion, Leipzig 1925; *Wilhelm Schmidt,* UG, Sachreg. Sterne; *F. Boll – C. Bezold,* Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie (1918), hrsg. v. *W. Gundel,* Leipzig 1931⁴; *Franz Boll,* Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen der Sternbilder, Leipzig 1903; *Ders.,* Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, hrsg. v. *O. Stegemann,* Leipzig 1950; *G. Furlani,* I pianeti e lo zodiaco nella religione dei Mandei, Roma 1928; *Rühle,* RGG 1³, 662 ff., RGG 5², 793 f.; *Thassilo v. Scheffer,* Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt, Stuttgart 1939; *K. Beth,* Astralmythologie, HWDA 1, 632–645; *Stegemann,* Sternbilder, HWDA 9, 396–689; *Ders.,* Komet, ebd. 5, 89–170; *Ders.,* Meteor, ebd. 6, 217–277; *Ders.,* Planeten, ebd. 7, 36–293; *Ders.,* Sterne, ebd. 762–782; *E. Zinner,* Sternglaube und Sternforschung, Freiburg 1953; *W. Schadewaldt,* Sternsagen der Griechen, Frankfurt 1956; *Erich Zehren,* Das Testament der Sterne, Berlin-Grunewald 1957; *Gundel,* RAC 1, 879–82.
125 *Bernhardino de Sahagun,* Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, aus dem Aztek. übers. v. *Leonhard Schultze Jena,* Stuttgart 1950.
126 *A. Jeremias,* HAOG 165–250.

preisen[127]. In der sumerisch-babylonischen Keilschrift ist das Zeichen für Stern das Ideogramm für *dingir*, babylonisch *ilu*, Gott. Die einzelnen Sterne wurden eng verknüpft mit Gottheiten. In Ägypten ist *Osiris* Orion, *Horus* Saturn, *Isis* Sothis-Sirius[128]. Unsere Sternnamen sind babylonischen Ursprungs: Venus = *Ištar*, Jupiter = *Marduk*, Mars = *Nergal*, Saturn = *Ninurta*. Unsere Trias: Sonne, Mond und Sterne entspricht der altbabylonischen Astraltrinität: *Sin*, *Šamaš*, *Ištar*[129].

Von größter Bedeutung ist der *Tierkreis (Zodiakus)*[130], der Sternengürtel in der Ekliptik, „der Weg der Sonne und des Mondes", bei den Chinesen, Akkadern, Ägyptern und Mexikanern. Sein babylonischer Ursprung ist kaum mehr zu bestreiten. Er ist nach Alfred Jeremias im „astronomischen Zeitalter" (4000–2000) entstanden. Die Tiere sind zusammengefaßt im Merkvers:

> Sunt aries, taurus, gemini, cancer, leo, virgo
> libraque scorpius, arcitenens, caper, amphora, pisces.

Ein Text, der in das 2. Jahrtausend zurückweist, nennt siebzehn Sternbilder. In der Astrologie werden die einzelnen Sternbilder des Zodiakus als bestimmende Faktoren für den Charakter und das Schicksal der einzelnen Menschentypen („Widdermenschen", „Stiermenschen") aufgefaßt.

Die Mantik ist mit den Gestirnen verbunden; sie sucht gewissermaßen die Sternschrift des Himmels zu entziffern. Babylonisch ist die astrologische Idee von der großen und wunderbaren Gesetzmäßigkeit des Universums, das den Makrokosmos der Gestirne und den Mikrokosmos des Menschen umspannt. Es besteht eine „Sympathie" und Harmonie von Menschenschicksal und Sternenlauf. Um dieses inneren Zusammenhanges willen erschien es als möglich, das Menschenschicksal aus der Schau der Gestirne zu deuten. Es ist letztlich eine religiöse Idee, welche der *Astrologie*[131] in den antiken Religionen

127 *K. Th. Preuß*, Die Religion der Cora-Indianer, Leipzig 1912.
128 *Erman*, Religion der Ägypter 28. Vgl. *Bonnet*, RLÄR 749 ff.
129 *E. J. Webb*, The Names of the Stars, London 1952; *Guilelmus Gundel*, De stellaram appellatione et religione Romana (RVV 3, 2), Gießen 1907.
130 *F. Boll*, Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, 1950; *Jeremias*, HAOG 201–243.
131 *A. Bouché-Leclercq*, L'Astrologie grècque, 1899; *Cumont*, Die orientalischen Religionen im römischen Reiche, ²187–210; *Ders.*, Le mysticisme astral dans l'antiquité (Bulletin Acad. Royale Belgique), 1909; *Ders.*, Astrology and Religion among the Greeks and the Romans, London 1912; *Ders.*, L'Egypte des astrologues, Brüssel 1937; *A. E. Thierens*, Astrology in Mesopotamian Culture, Leiden 1935; *Arthur Krause*, Die Astrologie, Entwicklung, Aufbau, Kritik, Leipzig 1927; *J. Freundorfer*, Die Apokalypse des Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie, Münster 1929; *Wilhelm Gundel*, Hermes Trismegistos. Neue astrologische Texte, Abh. Bayr. Ak. W. phl.-hist. Abt., 1936, 2; *Ph. Metmann*, Mythos und Schicksal. Die Lebenslehre der antiken Sternsymbolik, Leipzig 1936; *P. Saintyves (E. Nourry)*, L'Astrologie populaire, Paris 1937; *Fr. H. Cramer*, Astrology in Roman Law and Politics, Chicago 1954; *T. Burckhardt*, Une clé spirituelle de l'astrologie musulmane, Paris 1950; *U. Stegemann*, Stundentag

zugrundeliegt. Diese wurde als die „erste wissenschaftliche Theologie" gekennzeichnet. Durch das Werk des babylonischen Priesters *Berossus Babyloniaca* (280) wurde die babylonische Astrologie den Griechen übermittelt und verbreitete sich seit der alexandrinischen Periode über die ganze hellenistische Welt[132]. Das klassische Buch der Astrologie wurde die *Tetrabiblos* des Alexandriners Ptolemäus (2. Jh.)[133]. Poseidonios bürgerte die Astrologie in der Philosophie ein[134]. „Die hellenistische Logik koordinierte die orientalischen Lehren, verband sie mit der stoischen Philosophie und schuf daraus ein System von unleugbarer Großartigkeit, eine ideale Rekonstruktion des Universums." Aus religiösem Erlebnis geboren, weckte die Astrologie neues Erleben. „Die Betrachtung des Himmels ist zur Kommunion geworden. In sternenfunkelnder Nacht berauscht sich der Geist an dem Licht, welches die Feuer des Äthers auf ihn herabgießen; von den Schwingen des Enthusiasmus getragen, erhebt er sich zu dem heiligen Chor der Gestirne und folgt ihren harmonischen Bewegungen; ‚er nimmt an ihrer Unsterblichkeit teil, und schon vor dem Tode unterhält er sich mit den Göttern' (Vettius Valens IX 8). Trotz der scharfsinnigen Präzision, welche die Griechen in ihre Spekulationen einführten, verleugnete der Geist, welcher die Astrologie bis zum Ende des Heidentums erfüllte, niemals seinen orientalischen und religiösen Ursprung"[135].

Die düstere Kehrseite dieses grandiosen Universalismus, welcher die Menschenseele mit dem All zusammenschwingen läßt, ist ein blinder Fatalismus. Manilius (IV 14) sagt: „Fata regunt orbem, certa stant omnia lege." „Die Macht dieser fatalistischen Vorstellung im Altertum wird durch ihr langes Bestehen bezeugt." „Je mehr sich indessen die Idee des Fatalismus durchsetzte und ausbreitete, um so drückender lastete die Wucht dieser hoffnungslosen Theorie auf den Gemütern. Der Mensch fühlte sich beherrscht und geknechtet von blinden Mächten, die ihn ebenso unwiderstehlich mit sich fortrissen, wie sie die himmlischen Sphären sich zu bewegen zwangen"[136]. Unter diesem Druck ergriffen viele die Flucht in die Magie. Die Sehnsucht der tieferen Geister aber ging nach Befreiung von den blinden Schicksalsgewalten, welche die Menschen fesseln, den Gestirngeistern, den Archonten und „Weltelementen" (στοιχεῖα)[137]. Die Astrologie fand Ablehnung in den hermetischen, mithra-

(Astrologie), HWDA 9, 680–762; *Ders.*, Astrologie und Universalgeschichte (Stoicheia 9), Leipzig 1930; *M. Vereno*, LThK I², 964 ff.; Bertholet, RGG 1², 594 ff.; *F. Strunz*, RGG I³, 363 ff.; *W. Gundel*, Astrologie, RAC 1, 817–831; *O. Lankes*, Das Weltbild der Astrologie, München 1956.

132 *Paul Schnabel*, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, Leipzig 1923.

133 Tetrabiblos, übers. nach *Melanchthons* Ausgabe von *M. E. Winkel*, 2 Bde., 1923.

134 *Karl Reinhardt*, Poseidonos, München 1921; *Ders.*, Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios, München 1926.

135 *Cumont*, OR 205 f.

136 *Cumont*, ebd. 206, 209.

137 Lit. *Bauer*, WB 1523; *Erwin Pfeiffer*, Studien zum antiken Sternenglauben (Stoicheia 2), Berlin 1916.

istischen und gnostischen Schriften, bei Cicero, Horaz und Properz wie bei Plotin.

In einem unlösbaren Widerspruch vermischte sich der Glaube an die blinde Schicksalsgewalt der Planeten mit der Annahme, daß sie persönliche Gottheiten seien, die man durch Opfer und Gebet besänftigen könne. In Wirklichkeit ist der astrologische Fatalismus unvereinbar mit dem Glauben an einen lebendigen, frei wirkenden Gott, wie ihn die Propheten Israels, Jesus und die Apostel verkündeten. „Israel steht unter keinem Stern, sondern unter Gott allein." Das Diasporajudentum und das Christentum sprengten die Fesseln des Fatalismus. Paulus verkündete Christus als Befreier aus der Herrschaft der „Weltelemente"; im Bewußtsein der Freiheit eines Christen spricht er verächtlich von den ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9). Das Bekenntnis „Ich bin gewiß, daß weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten ... noch irgendeine Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes" (Röm. 8, 38 f.) stellt einen großen Protest gegen die Gestirnmächte dar. Clemens von Alexandrien verherrlichte Christus als Retter aus der Herrschaft der Engel, d. h. Gestirngeister. Die Kirchenväter führten einen Kampf gegen den Fatalismus (Diodor von Tarsos in seiner Schrift περὶ εἱμαρμένης, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Basilius, Ephräm, Tertullian, Augustin, Hieronymus, Nicetas von Remesiana usw.)[138]. Dennoch lebten selbst im christlichen Mittelalter die astrologischen Gedanken fort[139], die auch auf den Islām einen starken Einfluß ausübten. Träger der Astrologie waren die Araber und die jüdischen Kabbalisten. Sie erlangte eine Blüte am Hofe Friedrichs II., dessen Astrolog Michael Scotus war. Dante erkennt Purg. XXX 109 ff. dem Lauf der Sterne einen relativen, freilich nicht entscheidenden Einfluß auf das Menschenschicksal zu.

Nicht durch die Wirkung nur der großen Sphären,
die jeden Keim zu seinem Ziele führen,
soweit die Sterne ihm Geleit gewähren,

nein, auch aus Gottes reichen Gnadenchören,
draus Überfluß so hoch aus Wolken regnet,
daß unser Aug' nicht dring' zu seinem Bau,

quoll diesem hier in seinem neuen Leben
Begabung und Bestimmung, wunderbar
durch rechtes Tun gekrönt zu seh'n sein Streben
(Übs. Rich. Zoozmann).

138 *Utto Riedinger*, Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskus, Innsbruck 1956; *F. Strunz*, RGG 1^3, 633 ff., *L. C. P. J. de Vreese*, Augustinus en de Astrologie (Amsterd. Proefschrift), Maastricht 1933.

139 *Heinz Arthur Strauß*, Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit, München 1926.

Thomas von Aquin lehrte den Einfluß der Gestirne auf den Kosmos, leugnete jedoch ihren unmittelbaren Einfluß auf Vernunft und freien Willen des Menschen[140]. Verschiedene Symbole der christlichen Kunst sind astrologischen Ursprungs.

Die Astrologie lebte wieder auf in der Renaissancezeit. Sogar Päpste wie Julius II., Pius III. und Leo X. schenkten ihr Vertrauen. Dürers Stich ‚Melancholia' steht unter ihrem Einfluß. Selbst Melanchthon empfahl die Astrologie. Calderon ist der „große Dichter der Astrologie". Die Astrologie war der Ausgangspunkt für die neuzeitliche astronomische Forschung (Francis Bacon, Tycho Brahe, Regiomontanus, Galilei, Kepler). Sie übte einen Einfluß auf die klassische deutsche Dichtung aus, wie Goethes Faust und Schillers Wallenstein zeigen. Die Romantik ist von astrologischen Motiven beeinflußt. Zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde sie in den Kreisen der Theosophie, des Okkultismus und der Anthroposophie gepflegt. Nervenärzte stellten ihren Patienten das Horoskop. Die Nationalsozialisten gebrauchten die Astrologie, verboten sie jedoch für die breite Öffentlichkeit.

Das kirchliche Christentum hat sich fast immer ablehnend verhalten. Nicht nur einzelne Päpste des 16. Jahrhunderts, sondern auch Luther hat die Astrologie, welche der Vernunft als feine „lustige Phantasei" erscheine, entschieden abgelehnt – „den Sternen glauben, darauf vertrauen oder sich dafür fürchten ist Abgötterei wider das erste Gebot"[141]. Paracelsus erklärt: „In der neuen Kreatur haben Planeten und Aszendenten keine Kraft, sondern nur Wille und Gaben Gottes"[142]. Der Personalismus des christlichen Gottesglaubens, der Glaube an einen frei schaffenden und schenkenden Gott schließt den astrologischen Fatalismus aus. Dazu kommt der Indeterminismus der katholischen Dogmatik und Ethik.

Doch auch im kirchlichen Christentum lebte der alte Sternenglaube und Sternenkult fort, freilich in anderer Weise. Mit dem „Stern von Bethlehem" war eine bestimmte Sternenkonstellation gemeint; die Weisen *(magoi)* aus dem Morgenlande waren Astrologen; erst später hat die christliche Legende sie in die „heiligen drei Könige" umgewandelt. Maria hat nicht nur ein Sternenkleid wie die altmexikanische Erd- und Mondgöttin, welche den „Sternenrock" trägt, und wie Aphrodite Uranios, sondern heißt geradezu „Morgenstern". Mit dem Ruf *Ave, maris stella* („Meerstern, ich dich grüße") preist sie der kirchliche Hymnus. Auch in der evangelischen Liederdichtung lebt uralter Sternenglaube weiter. Wie die babylonischen Götter, wird auch Jesus als Stern gepriesen: „Jesu, großer Wunderstern, der aus Jakob ist erschienen." Derselbe Morgenstern, den die alten Mexikaner und Babylonier anbeteten, ist jetzt wie die Sonne das Bild für Jesus Christus:

140 Summa Theol. I, 9 116.
141 Tischreden 2857/59; Erl. 62, 322, 328.
142 Werke, hrsg. v. *K. Sudhoff* II, 259.

„Wie schön leuchtet der Morgenstern
voll Gnad und Wahrheit von dem Herrn,
die süße Wurzel Jesse."

Die wirklichen Sterne selber werden in der Liturgie aufgefordert, mit allen anderen Geschöpfen das Lob Gottes zu singen: „Lobet ihn, alle leuchtenden Sterne" (Ps. 148, 3).

10. Die verschiedenen uranischen Erscheinungen (Sonne, Mond, Sterne, Blitz, Donner, Wind) finden ihre Zusammenfassung im H i m m e l [143]. „Nicht Sonne, Mond und Sterne waren das Erste, sondern die Konzeption der Summe der Gestirne und des ganzen Himmels" [144]. Allenthalben verbreitet ist der Himmelsglaube in Kult und Mythus der primitiven und antiken Völker. Der gewaltige Eindruck des weiten Himmels, seiner Lichtfülle, seiner Verbindung mit der wärmenden Sonne und den nächtlichen Gestirnen, seines Zusammenhanges mit den atmosphärischen Erscheinungen, besonders dem Fruchtbarkeit bringenden Regen, das alles erklärt die tiefe Ehrfurcht und Scheu vor dem Himmel.

Der Himmel scheint ursprünglich als heiliges Naturelement angesehen und erst später zur höchsten Gottheit personifiziert worden zu sein — „überall, wo der Himmel ist, ist Gott (Mawu), denn der Himmel ist Gott", lautet ein Sprichwort der Ewe [144a]. Oft wird er auch als Wohnstätte des Schöpfergottes und Richters aufgefaßt. P. Wilhelm Schmidt hält die Verbindung des Himmels mit dem höchsten Wesen für sekundär. In der Urkultur finde sich ein monotheistischer Glaube an den Schöpfergott, als dessen jetzige Wohnung der Himmel angesehen werde, während er früher auf der Erde mit den Menschen gelebt habe. In der vaterrechtlichen Kultur habe die Sonne das höchste Wesen verdrängt, in der mutterrechtlichen der Mond. In der Hirtenkultur sei der Himmel mit dem höchsten Wesen identifiziert worden. Diese Auffassung dürfte wenigstens zum Teil der Kritik nicht standhalten. Charakteristisch für den Glauben vieler Völker ist die Annahme, daß der Himmel als göttliches oder heiliges Element, als Numen in enger Verbindung mit der Erde steht. Himmel und Erde bilden ein Ehepaar, das ursprünglich in Einigkeit ver-

143 *R. Pettazzoni,* L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, I: Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, Rom 1922. II: L'onniscienza di Dio, Torino 1955; engl.: The Omniscent God, London 1958; dt.: Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee, Frankfurt 1960; *Wilhelm Schmidt,* UG, Reg. Himmel; *Rudolf Eisler,* Weltenmantel und Himmelszelt, 2 Bde., München 1910; *G. A. Wainwright,* The Sky Religion in Egypt, Cambridge 1938; *Th. Flügge,* Die Vorstellung über den Himmel im AT, Diss. Königsberg 1937; *H. Bietenhard,* Die Vorstellungen über den Himmel im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951; *Winkler,* Himmel, HWDA 4, 3–16; *Morenz,* RGG 3^3, 328 ff.; *Haekel-J. Schmid,* LThK 5^2, 352 ff.

144 *Konrad Theodor Preuß,* Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1923^3, 45.

144a *J. Spieth,* Die Religion der Eweer in Süd-Togo, Leipzig 1911, 5.

bunden war, in der Urehe. Andere Völker kennen einen Mythos vom Urei, in welchem Himmel und Erde vereint waren, ehe es zersprang (s. u. S. 471).

Der Himmelsglaube findet sich bei den meisten antiken Völkern. Er ist besonders ausgeprägt in China[145]. Auch hier bildeten ursprünglich Himmel und Erde als „Vater und Mutter aller Dinge" (Shu-ching) die große kosmische Einheit. Dies entspricht ganz der steten starken Betonung der beiden kosmischen Prinzipien *yang* (zeugende Manneskraft) und *yin* (weibliche Kraft). Später tritt die Erde zurück, und der Himmel wird als Urahn und Urbild des Kaisers leicht personifiziert *(Huang t'ien Shang-ti,* „der souveräne Himmel, der Herrscher in der Höhe"); der Kaiser wird als „Himmelssohn", als irdischer Stellvertreter des Himmels bezeichnet.

In Ägypten[146] ist der Himmel umgekehrt weiblich gedacht, teils als Kuh, in deren Bauch Sonnenschiff und Sterne sich befinden, gehalten von dem Luftgott *Šu* und anderen Göttern, aber auch als menschliche Frau: die Himmelsgöttin *Nut* beugt sich über ihren Gatten, den Erdgott *Geb,* während *Šu* sie mit Händen hält.

In Babylonien ist *Anu* (Himmel)[147] der höchste Gott, Vater und König der Götter; er steht an der Spitze der Trias *Anu, Enlil, Ea.* Auch hier zeigt sich der elementare Charakter ganz deutlich: Himmel, Luft und Erde, der Himmelsozean und die unter der Erde strömende Wassertiefe. In alten sumerischen Inschriften erscheint *Anu* verbunden mit der Erdgottheit und Muttergöttin *Ba'u.*

Von besonderer Bedeutung ist der Himmel in der indogermanischen Religion[148]. „Die arischen Völker glaubten und verehrten schon in der Urzeit einen höchsten Gott ... einen Himmelsgott, der zugleich ihr höchstes gutes Wesen bildete." Der Vatername bezeichnet den Gott als „Oberhaupt und fürsorgenden Leiter", aber auch als „den Zeugenden, Schaffenden, der überall Leben weckt, der durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet, der Göttern und Menschen das Leben gab". Er ist „der große ethische Gott, der Treue- und Schwurgott". Dieser Gott ist ein mythenloser Gott. Es sind zwei Erscheinungen der Natur, in denen er sich offenbart: der Lichthimmel bei Tag und Nacht und das Gewitter, Donner und Blitz[149]. Sein urarischer Name ist *Djêus,* „der Leuchtende", er stammt von derselben Wurzel wie *deivo*-Gott von *div* oder *diu,* Glanz, Licht. Er lebt weiter in der vedischen Bezeichnung *Dyaus pitar,* griechisch Ζεὺς πατήρ, skythisch *Zeus Papaîos,* bei den Tymphäern

145 *B. Schindler,* The development of Chinese Conceptions of Supreme Beings (Asia Major), London 1923; *Söderblom,* WG 189–235.
146 *Bonnet,* Himmel, RLÄR 302 ff.; Nut, ebd. 536 ff.
147 *Giuseppe Furlani,* La religione babilonese e assira, Bologna 1928, I, 109 ff.
148 *L. v. Schroeder,* Arische Religion I, Der altarische Himmelsgott, das höchste gute Wesen, (1914) 1923²; *George Dumézil,* Ouranos, Varuna. Etude de mythologie indo-européenne, Paris 1931.
149 *Schroeder,* AR I, 568 f., 571, 578, 584.

in Epirus *Deipátyros*, lateinisch *Diu-piter*, germanisch *Tiu, Tiwaz, Ziu* (Kriegsgott der Sueben), altnordisch *Tyr*. Im vedischen Indien steht *Dyaus pitar* und *Dyaus Asura* (Herr) in enger Verbindung mit *Pṛthivī mātā*, der Erdmutter. Später trat er zurück hinter König *Varuṇa* (= *Uranos*), dem Gott des Himmelsfirmamentes, besonders des nächtlichen; sein Name kommt von *var* = verhüllen, umschließen; vielleicht war Varuṇa ursprünglich ein Epitheton des *Dyaus pitar*. In Griechenland ist seine Gestalt am stärksten vermenschlicht; *Zeus* ist[150] Himmels- und Gewittergott, Vater der Götter und Menschen und Hüter der Ordnung.

Im alten Rom war *Diu*[151] der einzige Gott des Gewitters und Regens (*Jupiter pluvialis*), Träger aller sittlichen und staatlichen Ordnung, *Jupiter optimus maximus*. Die ursprüngliche Naturbedeutung ist jedoch noch deutlich zu erkennen in der Redensart „sub Jove" („sub frigido" bei Horaz, Ode 1, 1, 25), „unter freiem Himmel", ähnlich Ennius bei Cicero (N. d. II 25, 65): „aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes." Ein alter Beiname ist *Lucetius* (Lichtgott). Eine ähnliche impersonale Bedeutung hat das griechische εὔδιος = bei heiterem Himmel, ἔνδιος in der freien Luft.

Ahura Mazdāh[152] geht auf einen Lichtgott zurück wie Varuṇa. Sein Gegensatz ist die Finsternis. Der Charakter als Lichtgottheit wurde durch den persischen Reformator Zarathuštra ethisch vertieft und umgestaltet.

Auf die urindogermanische Lichtgottheit geht auch der litauische *Dievas* und der lettische *Deews* = Gott schlechthin zurück[153]. In der jahwistischen Religion Israels ist der Himmel die Wohnstätte Jahwes („der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank", Jes. 66, 1), das Werk seiner Hände, das durch sein Wort gemacht ist. Die alte babylonische Vorstellung vom Himmelszelt und Sternenmantel kehrt wieder in Ps. 104, 2. In der spätjüdischen Zeit tritt der Himmel an die Stelle Jahwes, dessen Namen man nicht mehr ausspricht; *šāmaim* (οὐρανός) wird Gottesname (so 1. Makk. 4, 10; 12, 15 usw.). Das Himmelreich ist im Matthäusevangelium, das auf ein aramäisches Original zurückgeht, das Gottesreich. Der verlorene Sohn bekennt: „Ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir" (Luk. 15, 21)[153a].

So ist der Himmelsglaube ein Menschheitsglaube. Tertullian ruft im Hinblick auf das Erheben der Hände zum Gebet gegen den Himmel: „O testimonium animae naturaliter christianae!" (Apol. 17).

11. Das geheimnisvolle Element des Feuers und der sonnenlichte Tageshimmel wie der durch Mond und Sterne erhellte Nachthimmel haben der

150 *A. B. Cook*, Zeus, 3 Bde., Cambridge 1914–1940.
151 *Karl Koch*, Der römische Jupiter, Frankfurt 1937; *G. Dumézil*, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris 1941.
152 *Nyberg*, RAI 98 ff., 203 ff.
153 *Schroeder*, I, 527 ff., 539 ff.
153a *v. Rad* und *Traub*, Οὐρανός, ThWNT 5, 496–543.

ganzen Menschheit das L i c h t [153b] als mächtigste Naturerscheinung des Göttlichen erscheinen lassen. Das Licht ist das Wesen, die Atmosphäre, die Offenbarung der Gottheit. Das Licht wird zum häufigsten Symbol der religiösen Sprache [154]. Serapis und Isis werden als φῶς, insbesondere als Licht aller Menschen bezeichnet [155]. ‚Χαῖρε, νυμφίε, νέον φῶς' lautet der Anbetungsruf der Mysten an die Mysteriengottheit [156]. Eine grandiose Lichtmetaphysik weisen die gnostischen Systeme auf, vor allem der Manichäismus [157]. Dem ewigen Reich des Lichtes steht das Reich der Finsternis gegenüber; Welt und Menschheit sind aus der Vermischung von Licht und Finsternis entstanden; die Erlösung besteht in der Wiederbefreiung der Lichtelemente. Auch der Neuplatonismus hat eine Lichtmetaphysik entwickelt, eine Lehre vom φῶς νοητόν, der *lux intelligibilis*, die in Augustins Confessiones nachklingt. Die mystische Kontemplation wird als Lichtschau beschrieben.

Das Licht ist schließlich das Symbol des menschlichen Lebens überhaupt. Unsere Redensart vom „Erblicken des Lichtes der Welt" und vom „Auslöschen des Lebenslichtes" geht auf die griechische Antike zurück [158]. Das Lebenslicht wird in der griechischen Kunst symbolisiert durch die Fackel, welche der Tod senkt.

In den alttestamentlichen Prophetenschriften und in den Psalmen ist das Licht das Symbol Gottes und seiner rettenden Hilfe gegenüber dem israelitischen Volk wie dem einzelnen gläubigen und gerechten Menschen. „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht" (Jes. 9, 1). Israel als der Knecht Jahwes ist „das Licht der Heiden" (Jes. 42, 6; 49, 6). Die Herrlichkeit der Heilszeit erscheint unter dem Bilde des Lichtes. In den Psalmen kehrt das Bild des Lichtes in seinen verschiedenen Anwendungen immer wieder (Ps. 4, 7; 27, 1; 36, 10; 43, 3; 89, 16; 97, 11; 119, 105; 139, 11). Jesus gebraucht die Lichtsymbolik in der Bergpredigt (Mt. 5, 14 ff.). Sie begegnet uns ebenso im paulinischen Schrifttum (Röm. 13, 12; 2. Kor. 4, 6; 6, 14; Eph. 5, 8 f.; Phil.

153b Light and darkness (verschiedene Verf.), ERE 8, 47–66; *S. Aalen,* Die Begriffe ‚Licht' und ‚Finsternis' im AT, im Spätjudentum und Rabbinismus, Oslo 1951; *Ders.,* RGG 4^3, 357 ff.; *Augustinus M. Gierlich,* Der Lichtgedanke in den Psalmen, Freiburg 1940.

154 *E. R. Goodenough,* By light light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven 1935; *Gillis P:son Wetter,* Phos, Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit zugleich zum Verständnis des Manichäismus, Leipzig 1915; Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum, ErJb, hrsg. v. *O. Fröbe-Kapteyn* 10 (1943); *Franz Dölger,* Lumen Christi, Antike und Christentum 5, 1 (1945) 1–43; *R. Bultmann,* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus 1948, 1–36; *Freudenthal,* Licht, HWDA 5, 1240–1258.

155 *Aelius Aristides* ed. *B. Keil,* 1898, 45, 33; *Werner Peek,* Der Isishymnus von Andros, Berlin 1930, 139.

156 *Firmicus Maternus,* De err. prof. rel. 104, 28 f.; *Dieterich,* Mithrasliturgie 122.

157 *Hans Stier,* RGG 3^2, 1630 ff.; *Henri Charles Puech,* Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris 1949.

158 *Plutarch,* Aetia Rom. 2 (ed. *Bernardakis* II, 251); *Eusebius,* Praep. evang. 3, 1.

2, 15; 1. Thess. 5, 5). Die beiden Ströme israelitischer und hellenistischer Lichtsymbolik fließen zusammen in der johanneischen Christusmystik. Christus ist das „Licht der Welt" (Joh. 1, 4 f.; 8, 12); die an ihn glauben, sind „Kinder des Lichtes" (Joh. 12, 36). Christus wird als φῶς ἀίδιον, φῶς ἅγιον, φῶσφόρος = *lucifer* bezeichnet. Der Hymnus des Athenagoras, der zum Vesperhymnus der griechischen Kirche geworden ist, beginnt mit der Anrede an Christus: φῶς ἱλαρόν („heiteres Licht")[159], ein Ausdruck, der schon in einem Dionysos-Hymnus bei Aristophanes gebraucht wird. Einen breiten Raum nimmt die Lichtsymbolik im abendländischen Stundengebet ein, zumal in den Ambrosianischen Hymnen. Besonders kennzeichnend ist der *Laudes*-Hymnus am Montag:

Splendor paternae gloriae	Glanz väterlicher Herrlichkeit,
de luce lucem proferens,	Vom Licht ausströmend volles Licht
lux lucis et fons luminis,	Des Lichtes Licht, des Leuchtens Quell,
diem dies illuminans.	Tag, der den Tag uns macht so hell.

In der Osternachtsliturgie ruft die griechisch-orthodoxe Kirche: „Nun ist alles erfüllt von Licht, Himmel, Erde und Unterwelt."[160] Und die abendländische Kirche leitet in derselben Nacht die Weihe der Osterkerze mit dem Lichthymnus *Exsultet* ein: „Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus et aeternis regis splendore illustrata totius orbis se sentiat amisisse caliginem." Die Lichtsymbolik erhellt schließlich das Dunkel des Todes; in der Liturgie für die Verstorbenen kehrt die Bitte: „Lux perpetua luceat eis"[161] immer wieder.

Eine ganze Lichtmystik erwuchs auf dem Boden des ostkirchlichen Mönchtums. Ihr Vater ist Symeon der Neue Theologe (949–1022)[162], bei welchem die Kontemplation der göttlichen *doxa* einen sinnlichen Ausdruck im Anblick eines wunderbaren Lichtes fand. Verbunden mit einer yoga-artigen Gebetstechnik, wurde diese Lichtmystik im 14. Jahrhundert weitergebildet durch den Athosmönch Gregorios Sinaita[163]. Gregorios Palamas unterbaute sie durch die Theorie von einer ungeschaffenen Energie des Lichtes Gottes, das auf dem Berge Tabor Christus verklärt habe und im Zustande der inneren Ruhe (ἡσυχία) wahrnehmbar aufleuchte. Diese Lehre löste den großen Hesychasten-Streit aus, in welchem dem Gregorios der Vorwurf des Ditheismus gemacht wurde.

Die abendländische Mystik sieht auf Grund der Gotteinigung die Seele als Trägerin des Gotteslichtes. Angelus Silesius singt (Ch. W. I, 161):

Ich bin ein ewig Licht, ich brenn' ohn' Unterlaß,
Mein Docht und Öl ist Gott, mein Geist, der ist das Faß.

159 *Heiler*, UO 301. 160 *Heiler*, UO 353.
161 *Franz Cumont*, Lux perpetua, Paris 1949.
162 *Karl Holl*, Enthusiasmus und Bußgewalt im östlichen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898; *Heiler*, UO 401 ff.
163 *Heiler*, UO 405 ff.; *Hildegard Schaeder*, RGG 2^3, 1845 f.; *H. G. Beck*, RGG 3^3, 298 f.

In der evangelischen Liederdichtung lebt die katholische Lichtsymbolik weiter, so in dem vielgesungenen Lied „Morgenglanz der Ewigkeit, Licht vom unerschöpften Lichte" (Chr. Knorr v. Rosenroth).

Der Islām hat vom Judentum wie vom Christentum die Lichtsymbolik übernommen. Eine Sure des Ḳorān trägt den Namen „Das Licht" *(al-nūr)* nach dem Vers: „Allāh ist das Licht des Himmels und der Erde ... Allāh leitet zu seinem Licht, wen er will" (24, 35). Es ist „Licht über Licht", das mit Feuer nichts zu tun hat und von einem überweltlichen Ölbaum angezündet wird. Unter dem Einfluß der neuplatonischen Lichtmetaphysik entwickelte sich eine islamische Lichtspekulation, deren Hauptvertreter Ibn Sina und Suhrawardī sind[164].

12. Neben der unbelebten Natur steht die belebte als Erscheinung des Heiligen, allererst der B a u m[165]. Er veranschaulicht das Geheimnis des Wachstums und Vergehens, des Lebens und Sterbens. Der Baumkult ist auf der ganzen Erde verbreitet. Bäume werden als lebendige Gottheiten verehrt, in Indien wie im alten Rom mit Weihegaben behängt. Besondere Bäume werden als heilig angesehen: die Dattelpalme[166] in Babylonien, der *Nyagrodha (ficus indica)*, der *Ašvattha (ficus religiosa)* und der *Bel*-Baum *(aegle marmelos)* in Indien. In den indogermanischen Religionen wird der Eiche[167] Heiligkeit zugeschrieben. Der slawische Gewittergott Perun ist ein Eichengott. In der keltischen und germanischen Religion wurden die Esche und die Eiche verehrt. Noch im heutigen Volksglauben wird der Eberesche[168] zauberhafte Wirkung zugeschrieben. Im germanischen Gehöft stand ein Lebens- und Schutzbaum[169]; ein solcher Lebensbaum war der immergrüne Riesenbaum im Tempel

164 HWI 590 ff.; Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, übers. und erl. v. *Max Horten*, Halle 1912.

165 *Th. Barns*, Trees and Plants, ERE 12, 448–457; *Carl Böttticher*, Der Baumkultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken, Berlin 1856; *Wilhelm Mannhardt*, Wald- und Feldkulte (1875–1879), Berlin 1904/05²; *M. W. de Visser*, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903, 117 ff.; *Ludwig Weniger*, Altgriechischer Baumkultus, Leipzig 1919; *Odette Viennot*, Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, Textes et monuments brahmaniques et bouddhiques (AMG), Paris 1954; *Bonnet*, RLÄR 82 ff.; *Glasenapp*, H 62 ff.; *Nilsson*, GGR 194 ff.; *de Vries*, I, 289 f., II, 41 f.; *van der Leeuw*, Ph 42 ff.; Der Große Herder, Freiburg 1952⁵, I, 1085 ff.; *F. R. Lehmann* RGG I³, 842 f.; *versch. Verf.*, RAC 2, 1–34 (Lit.); *Marzell*, Baum, HWDA 1, 964 ff.; s. auch die Art. Birke, Erle, Kirschbaum, Lorbeer, Obstbaum, Ulme, Weide im HWDA.

166 *Jeremias*, ATLAO 92.

167 *T. Segerstedt*, Ekguden i Dodona (Lunds Univ. Årsskrift 1, 1), 1906; *Schröder*, AR passim; *de Vries* I, 289 f.; *Marzell*, Eiche, HWDA 2, 646–655.

168 *Marzell*, Eberesche, HWDA 2, 523 ff.; Esche, ebd. 998 ff.

169 *Uno Homberg*, Der Baum des Lebens, Annales Academicae Scient. Fenn. 16, 3, 1922; *Kummer*, Geburtsbaum, HWDA 3, 419 ff.; *Boette*, Lebensbaum, HWDA 5, 960 ff.; *Peuckert*, Schicksalsbaum, HWDA 9, Anh. 150 ff.; Schlachtenbaum, ebd. 199–215.

zu Gamla Uppsala. Im Attiskult wurde eine Pinie bei den Mysterien von den Dendrophoren getragen[170]. Der Lebensbaum wird an Gräbern gepflanzt, die Zypresse auf Friedhöfen. Eine uralte Sitte ist es, bei der Geburt des Kindes einen Baum zu pflanzen (Hebels Schatzkästlein); das Leben des Kindes ist dann mit dem Leben des Baumes verbunden.

Die Heiligkeit des Baumes trägt der von ihm abgetrennte *Zweig* in sich. Ein Bündel von heiligen Zweigen *(barəsman)*[171], die zu bestimmten Zeiten von heiligen Bäumen abgeschnitten wurden, wurden von den persischen *Mazdāh*-Verehrern in den Tempel gebracht und dort als Sühnemittel verwandt. In der griechischen Religion[172] galt als besonders heilig der Ölzweig. Als Maizweig (Εἰρεσιόνη oder Κορυτάλη) wurde er, mit allerlei Geschenken behangen, in feierlichem Zug umhergetragen und im nächsten Jahre durch einen anderen ersetzt. Erntezweige wurden vor dem Tempel des Apollo gepflanzt. Beim Weinlesefest der Oschophorien wurde ein Rebzweig umhergetragen. Segenszweige werden wie damals noch heute bei der Hochzeit, beim Eintritt ins Mannesalter und bei Festen verwandt. Mit Binden umwickelte Ölzweige wurden von den Schutzflehenden getragen; sie sind auch das Zeichen des Friedens. In der römischen Religion gilt der Zweig als Heilträger; das sabinische Wort für Zweig, *strena*, bekam die Bedeutung Gesundheit. Wo ein solcher Zweig angeheftet wurde, strömte er Segenskraft aus; später wurde *strena* eine Bezeichnung für Geschenke.

Die Wünschelrute *(virgula divina)*[173] galt schon im alten Rom als heilig. In der germanischen Religion diente der Zweig der heiligen Esche als Wünschelrute (althochdeutsch *wunschiligerta*, von *wünschen* = zaubern)[174]. Im katholischen Kult werden am Palmsonntag Palm- und Ölzweige in feierlicher Prozession umhergetragen, die Ölzweige als Symbol der himmlischen Salbung, die Palmzweige als Zeichen des Sieges Christi in der Auferstehung[175]. In den nordischen Ländern werden die Palmzweige durch Weidenkätzchen ersetzt, denen zauberhafte Bedeutung zugeschrieben wird. In den Häusern steckt man sie hinter das Kruzifix. Von den Bauern werden sie in die Felder gesteckt.

Der *Kranz*[176] enthält die Kraft des grünenden und blühenden Zweiges. Man trägt ihn beim Opfer, beim Fest, bei der Hochzeit (Rosmarin- oder Myrten-

170 *Cumont*, OR 58 f., 67 f.
171 *Oldenberg*, RV 342 f. Anm.
172 *Nilsson*, GGR 113 ff.
173 *Cicero*, De offic. I, 158.
174 *de Vries* I, 42; vgl. *W. Barrett* and *Theod. Bestermann*, The Divining Rode, An experimental and psychological investigation, London 1926; *Herold*, Wünschelrute, HWDA 9, 823–839.
175 *Marzell*, Palm, HWDA 6, 1365–1381.
176 *L. Deubner*, Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum, ARW 30 (1933) 70 ff.; *J. Klein*, Der Kranz bei den alten Griechen, Programm des K. hum. Gymnasiums Günzburg, 1912; *Josef Köchling*, De coronarum apud antiquos vi atque

kranz)[177]. In Indien wird dem als göttlich und heilig angesehenen *Svāmi*, aber auch dem Gast, ein Blütenkranz umgehängt.

Der künstliche Kranz teilt mit dem Blütenkranz die Heiligkeit. Der *Rosenkranz*[177a] ist nicht nur ein praktisches Instrument zur Zählung von Anbetungs- und Gebetsformeln, sondern ein Mittel zur Abwehr von Tabu-Kräften; er wird deshalb ähnlich wie die Gebetsriemen der Juden (s. u. S. 342) bei heiligen Handlungen um die Hände geschlungen. Das Material, aus dem er gefertigt ist, trägt oft Heiligkeitskraft in sich, z. B. Schlangenknochen. Die zauberhafte Bedeutung des Rosenkranzes zeigt sich besonders deutlich in dem polnischen Brauch, ihn bei einem Sturm dreimal ums Haus zu tragen. Der Rosenkranz ist in allen hohen Religionen gebräuchlich, im Buddhismus der verschiedenen Länder und Sekten, im Hinduismus, im Islām, im östlichen und westlichen Christentum. Wahrscheinlich ist er in Indien entstanden und von dort einerseits über den Islām ins mittelalterliche Christentum und andererseits in die ostasiatische Welt gedrungen.

Auch der entblätterte Baum wird als heilig angesehen, denn er trägt die Kraft des grünenden in sich. In Kanaan wurde der *Kultpfahl (ʾašērā)* neben den Altären auf den Höhen eingerammt, selbst im Tempel zu Jerusalem (Ri. 6, 25; 5. Mos. 16, 21 f.)[177b]. Die beiden Säulen im Tempel Salomos (2. Kön. 7, 15) dürften Darstellungen der zwei Bäume der sumerischen Gudea-Tempel („Baum des Lebens" und „Baum der Wahrheit") sein. Der deutsche *Maibaum*[178] ist ein folkloristischer Rest des Glaubens an den Lebensbaum. Mit allerhand Emblemen und Gegenständen behangen, wird er vor das Gemach der Neuvermählten gestellt, damit seine Lebens- und Wachstumskraft auf sie übertragen werde. Ein Lebensbaum im großen war die *Irminsul*[179] der Sachsen. In säkularisierter Form erscheint der heilige Baum als „Freiheitsbaum" der französischen Revolution[180]. Der Christbaum[181] ist ein verspäteter Ausläufer des germanischen Baumkultes.

Der Baumkult erfuhr mannigfache Umbildungen.

a) Es entstanden Baumgottheiten, so bei den Kelten die *Dea Arduinna* = Göttin der Ardennen, die *Dea Abnoba* = Göttin des Schwarzwaldes.

usu (RVV XIV/2), Gießen 1914; *K. Baus*, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians, Bonn 1940; *Meschke*, HWDA 5, 381–428; *Klauser*, RAC 1, 1010 ff.

177 *Hanns Bächtold*, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit, Straßburg 1914; *Eugen Fehrle*, Hochzeitsbräuche, Jena 1937.

177a *Winifred S. Blackman*, Rosaries, ERE 10, 847 ff.; *Willibald Kirfel*, Der Rosenkranz, Walldorf-Hessen 1949.

177b *Eißfeldt*, RGG 1³, 637 f.

178 *H. Fossenius*, Majgren, Majtred, Majstäng, Lund 1951; Maibaum, HWDA 5, 1515 ff.

179 *Karl Schoppe*, Die Irminsul, Paderborn 1947; *de Vries* I, 239 ff.

180 *A. Matthiez*, Les origines des cultes révolutionaires, Paris 1904, 32.

181 *Oskar Lauffer*, Der Weihnachtsbaum im Glauben und Brauch, Berlin 1934.

b) Der Glaube an die Heiligkeit bestimmter Bäume erweiterte sich zur Annahme der Beseelung aller Bäume. Man glaubte die Bäume beseelt durch Baumgeister oder Baumdämonen. In Kanaan wurden diese *'ēl ('ail)* oder *'ēlōn* genannt, in Griechenland Dryaden (Baumnymphen) – analog den Wassergeistern (Nymphen) und Berggeistern (Kobolden). Auf ägyptischen Darstellungen tragen Zweige eines Baumes die Form einer aus dem Baum wachsenden menschenähnlichen Gestalt[181a].

c) Der Baum wird mit einer Gottheit verbunden. Dionysos erscheint auf griechischen Vasen halb als Baum, halb als Mann. Bestimmte Bäume wurden zu Attributen einer Gottheit: der Lorbeer zu dem des Apoll, der Ölbaum zu dem der Athene. Im mittelalterlichen Christentum wurden alte germanische Baumheiligtümer mit der Gottesmutter verbunden, wie die Namen von Wallfahrtsorten zeigen: Maria-Eich, Maria-Buch, Maria-Birnbaum, Maria-Linden. Eine spätere Kultlegende erklärt den Zusammenhang mit der wunderbaren Auffindung eines Marienbildes im Baum.

d) Die Heiligkeit der Bäume macht Wälder zur bevorzugten Kultstätte. „Unter allen grünen Bäumen" errrichteten die Israeliten die *Ašera*-Pfähle und -Säulen (2. Kön. 16, 4). Besonders beliebt waren Haine als Kultorte bei den indogermanischen Völkern, wo sie Opfer darbrachten. Beispiele sind der Eichenhain des Zeus zu Dodona, der Dianahain in Aricia am Nemi-See, der dem Thor geweihte Eichenwald bei Dublin *(Coill Tomeir)*. Die Erinnerung an die alten Kulthaine lebt fort in den germanischen Ortsnamen, die mit *lund* und *vidr* zusammengesetzt sind, desgleichen in solchen, die mit Maria verbunden wurden, wie Maria-Forst, Maria-Wald[182].

e) Der Baum wird ein beliebtes Symbol in der Mythologie, Soteriologie und Eschatologie[183].

1. Indogermanisch ist die Vorstellung vom Weltbaum[184]. Schon in den Upanishaden wird „der ewige Feigenbaum" *(ašvattaḥ sanātanaḥ)*, „auf dem alle Welten beruhen", geradezu mit *Brahma* selbst identifiziert (Kāṭh. Up. 6, 1). In der Bhagavadgītā wird der Weltbaum zum Symbol der *Māyā*-Welt, „der von der Entsagung hartem Schwert gefällt wird" (15, 3). Eine Eigentümlichkeit dieses Weltbaumes liegt darin, daß er eine *arbor inversa* ist, „wurzelaufwärts, zweigeabwärts" *(ūrdhvamūlo, avākšākhaḥ)*[184a]. Yggdrasil, die Weltesche, „Odins Pferd" (s. u. S. 84), ist die größte Schöpfung der nordischen

181a *Bonnet*, RÄR 82.

182 *Beissel*, Geschichte der Verehrung Marias im Mittelalter, Reg.

183 *T. W. Rhys Davids*, Wisdom Tree, ERE 12, 747 ff.; *Romuald Bauerreiß*, Arbor vitae, Der Lebensbaum und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes, München 1938; weitere Lit. *E. Dinkler – v. Schubert*, RGG 3^3, 251 f.

184 *L. v. Schroeder*, Lebensbaum und Lebenstraum, Ernst-Kuhn-Festschrift, München 1916, 59 ff.

184a Kāṭh.-Up. 6, 1; *C.-M. Edsman*, Arbor inversa. Religion och Bibel 3 (1944), 1–33.

Theologie und Kosmologie, ein heiliger Baum an heiliger Quelle, dessen Zweige sich über alle Welt erstrecken und über den Himmel emporreichen, eine riesenhafte Form des *Vårträd*, des Schutzbaumes der Gemeinschaft[185].

2. Der Paradiesesbaum der Bibel[186] in der doppelten Form des „Baumes der Erkenntnis" und des „Lebens" geht auf die sumerische Religion zurück. Der Lebensbaum im Göttergarten wurde von Herakles am Ende der Welt gefunden. Nach ägyptischer Vorstellung steht im Osten des Himmels ein Feigenbaum, „auf dem die Götter sitzen", das „Lebensholz", von dem sie leben. Da die Urzeit in der Endzeit wiederkehrt, erscheint das *„lignum vitae"* in der Vision des Apokalyptikers; der Lebensbaum steht am Strom des Paradieses, „der trägt zwölfmal Früchte" (Offb. 22, 2).

3. Der Baum ist Bild des Frommen und Gerechten: „dieser ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht bringt zur rechten Zeit" (Ps. 1, 3); „er grünt wie ein Palmbaum und wächst wie eine Zeder im Libanon" (Ps. 92, 13). Insbesondere ist er das Bild für das tugendreiche Leben; als *arbor virtutum* steht er im Gegensatz zum *arbor vitiorum* (Hugo von St. Viktor)[187]. Nach Tauler soll der Mensch „uf den bluejenden minneclichen boum klimmen des wirdigen Lebens"[188].

4. Der Baum ist der Lebensbaum in der Heilsgeschichte.

In der buddhistischen Heilsgeschichte ist es der heilige Feigenbaum, unter dem Buddha die Erkenntnis zuteil ward. Aus der Wurzel dieses Baumes ist der Baum entsprossen, der noch heute an der Stätte der Erleuchtung in Bodhgayā verehrt wird. Von dem Baum der Erleuchtung wurde unter Aśoka ein Ableger nach Ceylon gebracht und dort in Anurādhapura eingepflanzt. Auf den ältesten Skulpturen der buddhistischen Kunst wird der Feigenbaum hinter einem leeren Thronsitz dargestellt. Der Zusammenhang mit dem primitiven Baumkult ist noch in der Buddhalegende deutlich: ursprünglich wohnte ein Dämon in dem Feigenbaum. Gotama umwandelt ihn siebenmal vor der Erleuchtung, um ihn zu verehren[189].

In der christlichen Heilsgeschichte wurde der Weltenbaum zum „Baum des Kreuzes"[190]. Er ist das Gegenstück zum Baum der Erkenntnis im Paradies. In

185 *de Vries* II, 402 ff.

186 *August Wünsche*, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Leipzig 1905; *Jeremias*, ATLAO 86 ff.; *Uno Holmberg*, Der Baum des Lebens (Annales Acad. scient fennicae 16, 3), Helsinki 1922; *Arthur Ungnad*, Die Paradiesbäume, Zeitschr. d. Deutschen Morg. Ges. 79 (1925) 111 ff.; *H. Bergema*, De boom des levens in schrift en historie, Amsterdam 1938; *G. Widengren*, The King and the Tree of Life in Ancient near Eastern Religion (Upsala Universitetet Årskrift 1951, 4); *Eliade*, RH 105 ff.; RGG 4^3, 250 f.; *Bonnet*, RLÄR 83; *Boette*, Lebensbaum, HWDA 5, 960 ff.; *Erich Zehren*, Der gehenkte Gott, Berlin 1959, 103 ff.

187 Mi PL 176, 1007 ff.

188 Die Predigten *Taulers*, hrsg. v. *Ferdinand Vetter*, Berlin 1910, 271.

189 Lalita Vistara Kap. 19.

190 *Lüers*, SpM 94 ff.; *Jacoby*, Kreuzbaum usw., HWDA 5, 487–499.

der Kreuzespräfation der römischen Kirche werden die beiden Bäume kontrastiert: „qui salutem generis humani in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret et qui in ligno vincebat (d. i. der Teufel), in ligno quoque vinceretur". In den Kreuzeshymnen des Venantius Fortunatus wird immer wieder das Kreuz unter dem Bild des Baumes gepriesen; der Kehrreim seines *Pange lingua* lautet:

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis,
nulla silva talem profert fronde, flore, germine.

5. Als Baum des Lebens und „Minne-Baum" erscheint das Kreuz bei mittelalterlichen Mystikern. Auf spätmittelalterlichen gotischen Darstellungen sehen wir den Kreuzesbaum mit Wurzeln, Blättern und Früchten. Christus hängt am Kreuz, das nicht ein Baum des Todes, sondern ein grünender Lebensbaum ist, von dem auf die anbetende Seele ein großer Kraftstrom des Lebens übergeht. Seuse setzte im Monat Mai einen Maibaum; „er kont nit glîches vinden dem schönen Mayen denn den wunneclîchen ast des heiligen kriuzes, der blüender ist mit gnaden und tugenden und aller schönen gezirde, denn alle mayen je wurden" [191]. Deutsche und holländische Lieder verherrlichen das Kreuz als geistlichen Maibaum. Angelus Silesius singt in dem Gedicht „Auf das Kreuz unseres Erlösers":

„Gewiß ist dieser Baum vom Lebensbaum gehegt,
weil er solch edle Frucht, das Leben selber, trägt"
(Ch. W. III, 34).

6. Die Mystiker verwenden das Bild des Baumes auch für die Gottheit selbst sowie für die göttliche Gnade. Gott spricht zu Mechthild von Magdeburg: „Ich neigen dir den hohsten boum miner heligen drivaltikeit"; die göttliche Gnade ist für sie „schönester boum der heligen gotheit" [192]. Das Blühen und Grünen ist eine Versinnbildlichung des innergöttlichen Prozesses und der *unio mystica* [193].

Angelus Silesius singt:

Die Gottheit ist mein Saft; was aus mir grünt und blüht,
Das ist sein heil'ger Geist, durch den sein Trieb geschieht
(Ch. W. I, 81).

Es besteht keine bloße Zufälligkeit in der Wahl solcher Sinnbilder, sondern ein innerer Zwang. Das äußere Objekt, das Träger der Heiligkeit und Lebenskraft in der primitiven Religion war, wird in der höheren zum Sinnbild der

191 *H. Seuse*, Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 33.
192 Offb. II, 25, IV, 18.
193 *Lüers*, SpM 136 ff.

göttlichen Kraft. Ein Einheitsband umschließt den primitiven Realismus mit dem sublimsten Symbolismus.

13. Neben den Bäumen werden Pflanzen[194] als heilig verehrt, sowohl wegen ihres Wertes als Brotfrucht als auch wegen ihrer Heilkraft und der Gewinnung von berauschenden Getränken.

Besondere Heiligkeit kommt dem Samenkorn zu. Eine alte Bauernsitte ist, das Neugeborene in einen Korb der Aussaat zu legen und mit den Samenkörnern zu bestreuen. Ebenso wird das Brautpaar bei der Hochzeit mit Samenkörnern bestreut. Eine Schüssel mit Korn wird bei der *Pannychís* (Totenfeier) der griechisch-orthodoxen Kirche aufgestellt. Auch die letzte Garbe wird als zauberkräftig angesehen. Auf diese alten Bräuche geht das Konfettiwerfen im Karneval zurück, wie auch das Schlagen mit Pritschen auf das Schlagen mit frischen Zweigen zurückgeht[195]. Die Lebenskraft des Saatkorns oder des Baumes soll übergehen in die Menschen und deren Fruchtbarkeit auf sie übertragen.

Zauberhafte Pflanzen besitzen heilwirkende Kraft. Bei babylonischen Beschwörungen wurden nachts die heilbringenden Pflanzen geholt, nachdem sie unter magischen Bräuchen gesammelt worden waren. Der Lorbeer diente als kathartisches Mittel im alten Rom. Dem Flachs wurde bei den Griechen und Römern große magische Kraft zugeschrieben; noch im heutigen Volksglauben gilt er als besonders wirksam gegen Dämonen[196]. Der Knoblauch wird in der klassischen und germanischen Welt und noch heute bei Juden und Arabern als zauberkräftig angesehen[197]. Die Opferstreu, ein weicher Gras- oder Kleeteppich, war in der urindogermanischen Religion der Platz, auf den die Gott-

194 *Thomas Barns,* Trees and plants, ERE 12, 448 ff.; *Angelo de Gubernatis,* La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal, 2 Bde., Paris 1878–1882; *A. Ritter v. Perger,* Deutsche Pflanzensagen, Stuttgart 1864; *Fr. v. Kobell,* Über Pflanzensagen und Pflanzensymbolik, München 1875; *Josef Murr,* Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie, Innsbruck 1890; *Fanny D. Bergen,* Animal- and Plant-Lore, collected from the English speaking folk (Memories of the Americ. Folk-Lore Soc. 4), N.Y. 1896; *C. Rosenkranz,* Die Pflanzen im Volksaberglauben, Leipzig 1896²; *Richard Pieper,* Unsere Pflanzen im Volksgebrauch, wie in Geschichte und Sage, Gumbinnen 1897; *G. M. Geßmann,* Die Pflanze im Zauberglauben, Wien, Pest, Leipzig o. J.; *August Wünsche,* Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur, Wien 1905; *Heinrich Marzell,* Die heimische Pflanzenwelt im Volksbrauch und Volksglauben, Leipzig 1922; *Ders.,* Die Pflanzen im deutschen Volksglauben, Jena 1925; *Ders.,* Pflanze, HWDA 6, 1704 ff., s. die einzelnen Artikel in HWDA über Alraun, Farn, Gerste, Klee, Löwenzahn, Wacholder, Walnuß, Wegwarte, Zwiebel; *K. Beth,* Vegetation, HWDA 8, 1515–1536; *Jos. Niessen,* Rheinische Volksbotanik II; Die Pflanzen im Volksglauben und Volksbrauch, Bonn 1937; *Hugo Rahner,* Die seelenheilende Blume, ErJb 12 (1945) 117–239.

195 *Adolf Spamer,* Die Fastnachtsbräuche, Jena 1936.

196 *de Vries* II, 41; *S. Eitrem,* Lina lanker (Flachs, Lauch), Festschrift Kjaer, Oslo 1924, 85 ff.; *Marzell,* Lein (Flachs), HWDA 5, 1176–1200.

197 *Marzell,* Knoblauch, HWDA 5, 1 ff.

heit zum Opfer herbeigerufen wurde[198]. Sie hatte große Bedeutung in der vedischen[199] und altpersischen Religion[200]. Das gemeinsame Wort hierfür (ved. *barhis*, Avesta *barəsman*) weist in die indoiranische Periode; in der zarathustrischen Religion versteht man darunter das beim Gottesdienst verwendete Bündel (s. o. S. 68) von Zweigen[201], die heute aus Metall hergestellt sind. Reste des alten Brauches sind bei Griechen, Römern, Slawen und Esten[202] und im deutschen Volksglauben zu finden[203]. Die Mistel[204], eine immergrüne Schmarotzerpflanze, die auf Baumstämmen und Ästen wächst, wurde bei den Kelten[205] als besonders heilig angesehen, und zwar als Quelle des Lebens für die Eiche[206]. Am sechsten Tage des Monats schnitten die Druiden mit goldener Sichel die Mistel; sie wurde in einem weißen Tuch aufgefangen. Zwei weiße Bullen wurden geopfert und ein Gebet verrichtet. Nach Plinius wurde sie „Allheiler" genannt[207] (wie sie heute noch keltisch heißt) und zumal als Mittel gegen Gift angesehen. Ein aus ihr bereiteter Trank wurde den Tieren als Fruchtbarkeitszauber gereicht. Noch jetzt wird sie in keltischen Ländern am Vorabend der Sommersonnenwende gesammelt. Auch bei den Germanen[208] galt die Mistel, die mit dem Baldrmythus verknüpft ist, als Heilpflanze; noch immer wird sie als Abwehrmittel im Volksglauben gebraucht. Der Holunder[209] wird als göttliches Wesen angeredet. Er besitzt heilende Kraft und schützt, vor die Stalltüre gepflanzt, das Vieh gegen Zauberei. In Indien wird das im Hof des Hauses stehende Basilienkraut *(Tulasī, Ocymum sanctum)* durch Umwandeln verehrt und dabei gebetet:

> In deren Wurzeln alle heilgen Stätten,
> In deren Mitte alle Götter wohnen,
> In deren Krone alle Veden sind,
> Die heilige *Tulasī* verehre ich[210].

Im alten Indien kam der *Soma*pflanze[211] *(Sacrostema viminalis* oder *Asclepias acida)* größte Bedeutung zu; aus ihrem Saft wurde der dem Indra zu opfernde heilige Rauschtrank *(Soma)* bereitet. Ihm entspricht im Avesta

198 *L. v. Schroeder*, AR II, 307–315.
199 *Oldenberg*, RV 342 ff.
200 *Herodot* I, 132; *Schröder*, AR II, 312.
201 *Christian Bartholomae*, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904, 947 f.
202 s. o. Anm. 198.
203 *Heckscher*, Rasen, HWDA 7, 408–509.
204 *H. Marzell*, Mistel, HWDA 6, 381–393; *Frazer*, GB III, 343 ff.; *K. Frh. v. Tubeuf*, Monographie der Mistel, München 1923.
205 *Chantepie* II, 615 f.
206 s. Anm. 167.
207 *Plinius*, Hist. Nat. 16, 44.
208 *de Vries* II, 42 f., 234 f., 242 ff.
209 *Marzell*, Holunder, HWDA 4, 261–276.
210 *Glasenapp*, H 64.
211 *Glasenapp*, H 25; *Oldenberg*, RV, s. Register Soma; *Victor Henry*, Soma et Haoma, Paris 1907; *J. J. Modi*, Haoma, ERE 6, 506 ff.; *E. W. Hopkins*, Soma, ERE 11, 685 ff. S. u. S. 250.

Haoma, der Name der zauberkräftigen Pflanze und des daraus gewonnenen alkoholischen Getränks[212].

Der Glaube an die Kraft der heiligen Pflanzen lebt weiter im kirchlichen Ritual. Die Kräuterweihe (Wurz-, Würz-, Wischweihe) am Feste Mariä Himmelfahrt[213] ist, besonders in Süddeutschland, seit dem 9. oder 10. Jahrhundert gebräuchlich. Ähren sowie wohlriechende Blumen (zumal Blumen, die ihren Namen von Maria tragen, wie Frauenschühlein, Marienkerzen — auch Königskerzen genannt) werden mit Gebet, Weihwassersprengung und Beräucherung geweiht. Im ersten Segensgebet heißt es: „ut supra naturalem a te inditam virtutem eis benedictionis tuae novae gratiam infundas; im zweiten Gebet: ut hominibus, pecoribus, pecudibus et iumentis contra morbos, pestes, ulcera, maleficia, incantantiones, veneficia serpentum et aliorum venenosorum animalium et bestiarum morsus necnon quaecumque venena remedium praestent, atque contra diabolicas illusiones et machinationes et fraudes tutamen ferant, in quocumque loco positum vel portatum aut habitum aliquid ex eis fuerit." Die alte Mana-Vorstellung wird in diesen Gebeten besonders deutlich. Die Kräuter werden im Hause zum Schutz gegen Feuer und Blitz aufbewahrt; man steckt sie auf Saatfelder, legt sie hinter die Krippen der Viehställe, verbrennt sie bei Gewitter im Herdfeuer und trägt sie bei sich als Schutzmittel gegen Gefahr, legt sie Kindern sowie Eheleuten ins Bett, mengt sie in Viehfutter und Saatgetreide. Auch an anderen Tagen werden Pflanzen an verschiedenen Orten geweiht, z. B. an Ostern, an Petri Kettenfeier, an der Vigil von Johannes dem Täufer (Nelkenweihe im Vatikan).

Gott wird als Pflanze angeredet, so Marduk als „Lebenskraut"[214]. Pflanzen werden als Attribute Gottheiten beigegeben. So ist die Myrte der Aphrodite heilig. Die Lotosblume findet sich in der Hand von Buddhas und Bodhisattvas. Die heiligen Pflanzen der christlichen Gottesmutter sind die Lilie als Symbol der Jungfräulichkeit, die Ähre als das der Fruchtbarkeit und die Rose als Bild der Schönheit und des Geheimnisses.

Aus Pflanzen gehen Gottheiten hervor, die Reis-Mutter in Indonesien[215], die Korndämonen[216] in der volkstümlichen deutschen Vorstellung, die auch tierisch gedacht werden und das Wogen der Ährenfelder verursachen. Im Avesta werden die „heiligen Unsterblichen" *Amərətāt* (Unsterblichkeit) und *Haurvatāt* (Gesundheit) als Genien der Pflanzen aufgefaßt[217]. Die Mexikaner

212 *Bartholomae,* Altiran. Wörterbuch 1732 ff.
213 *A. Franz,* Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Freiburg 1909, I, 393 ff.; *H. Marzell,* Kräuterweihe, HWDA 5, 440 ff.
214 K 8961, 5; *Jeremias,* AT LAO 94.
215 *Alb. C. Kruyt,* De Rystmoeder in den Indischen Archipel (Mededeelingen d. K. Ak. Afd. Letterkunde II, 5), Amsterdam 1903.
216 *Frazer,* Spirits of the Corn and the Wild, GB V³; *Beitl,* Korndämonen, HWDA 5, 249–341.
217 *Nyberg,* RAI 140.

verehrten einen Gott der Blumen *Xochipilli de Tlamanalco,* dessen Leib mit Blüten übersät war.

Einen wichtigen Platz nehmen die Pflanzen im Mythus ein. Nach griechischem Glauben kann der Tote die Gestalt einer Lilie annehmen. Eine bedeutsame Rolle spielt das Lebenskraut in der babylonischen Religion, insbesondere im Gilgameš-Epos: Gilgameš will es nach Erech bringen, um davon zu essen und sich und andere zu verjüngen; aber eine Schlange nimmt es ihm auf der Heimfahrt weg[218]. Nach der eddischen Überlieferung wird *mistilterrinn,* die unansehnliche Schmarotzerpflanze, zum todbringenden Pfeil. Die Mistel wurde deshalb gefährlich für Baldr, weil Frigg sie für zu unwichtig angesehen hatte, um ihr den Eid abzunehmen, ihren Sohn nicht zu schädigen[219].

Die Lotosblume ist das große kosmische Symbol. Schon nach der ägyptischen Vorstellung ist die Welt aus ihr entstanden[220]. Eine noch größere Bedeutung besitzt die Lotosblume in der hinduistischen und buddhistischen Welt[221]. Brahma, Šiva, Buddha und Kwan-yin werden auf der Lotosblume stehend oder sitzend abgebildet. Der Kosmos wird mit einer auf dem Weltmeer schwimmenden Lotosblüte verglichen. Diese wird geradezu als *svayaṃbhū* („selbstentstanden") bezeichnet. Die Lotosgöttin ist *Śrī* oder *Lakṣmī,* eine der vielen Formen der großen vorindogermanischen Muttergöttin. Sie wurde später zur Gattin *Viṣṇus* degradiert. Nach einer anderen Vorstellung wird *Viṣṇu* auf der Weltenschlange ruhend dargestellt; aus seinem Nabel entsprießt eine Lotosblume, aus welcher der vierköpfige *Brahma* hervorgeht. Im Mahāyāna-Buddhismus ist *Avalokiteśvara* („der Herr des Erbarmens"), wie schon sein anderer Name *Padmapāṇi* („der die Lotosblume in der Hand Haltende") sagt, mit der Lotosblume als seiner *Šakti* (weiblichen Kraft) oder *Prajñāpāramitā* („vollkommenen Weisheit") verbunden. An diese Lotosgöttin richtet sich der Anbetungsruf *Om mani padme hum* („O Lotoskleinod").

Die Pflanze ist auch zum Symbol in der mystischen Sprache geworden. In der islamischen Mystik ist die Rose das Symbol der göttlichen Schönheit[222]. Mechthild von Magdeburg nennt Jesus Christus „die edel rose" und Maria „die wisse lilye"; sie spricht von „lilyen der lutern kuscheit, rosen der vlyssigen arbeit, violen der grundelosen demüetekeit"[223]. Noch ausgedehnter ist der

218 Taf. XI, 280 ff.; *A. Ungnad,* Religion der Babylonier und Assyrer (RStV 3), 1921, 112 ff.
219 *de Vries* II, 242 ff.
220 *S. Morenz* und *J. Schubert,* Der Gott auf der Blume, Ascona 1954.
221 *A. A. Macdonall – L. A. Wadell,* Lotus, ERE 8, 142 ff.; *Heinrich Zimmer,* Mythen und Symbole in der indischen Kunst und Kultur, Zürich 1951, 102 ff.; *F. D. K. Bosch,* The Golden Germ. An introduction to Indian Symbolism, S'Gravenhage 1960.
222 *Massignon,* La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli, in Studia Orientalia (Festschrift Pedersen), Kopenhagen 1953, 236–244.
223 Offb. II, 19, VII, 30.

Gebrauch von Blumensymbolen bei Seuse, der nach Hohel. 2, 1 Christus als „Feldblume" anredet[224].

Ein Teil der Mahāyāna-Buddhisten betrachtet die Pflanze nicht nur als Symbol, sondern als Lebewesen, welche dieselbe Buddhanatur in sich tragen wie die Tiere und Menschen. Nach Kōbō Daishi, dem Begründer der esoterischen Shingon-Sekte in Japan, können auch Bäume und Pflanzen die Buddhaschaft erlangen. Dieselbe Auffassung vertrat der Gründer einer anderen Sekte, Nichiren. Für ihn war die ganze Welt der Erscheinungen Buddha, weil dieser in alles sich verwandle, auch in Blätter, Gräser und Bäume[224a].

14. Das Tier[225] gilt als besonders heilig. Dies erklärt sich aus der Scheu des Menschen vor dem Anthropomorphismus; Gott ist anders als der Mensch. Das Fremdartige, Unheimliche, Übergewaltige der Gottheit ist leichter erkennbar im Tier. Und doch hat das Tier etwas Verwandtes, Vertrautes. Bei primitiven Völkern hören wir von der Paarung der Menschen mit Tieren; Reste haben sich im Märchen erhalten. „Aus der Vereinigung beider (des Fremdartigen und Vertrauten) versteht sich die Verehrung des Tieres als

224 Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 226; *Lüers*, SpM 155 f.

224a *Y. Sakamoto*, On the „Attainement of Buddhahood by Trees and Plants", Proceedings of the IX[th] Int. Congress for the Hist. of Rel. 1958, Tokyo 1960, 415 ff.

225 *A. de Gubernatis*, Zoological Mythology, 2 Bde., London 1872; dt. Das Tier in der indogermanischen Mythologie, übers. v. *M. Hartmann*, Leipzig 1874; *H. Gotzes*, Die Tiersage, Frankfurt 1907; *Evelyn Martinengo Cesaresco*, The place of animals in human thought, London 1909; *W. Klinger*, Das Tier im antiken und modernen Aberglauben, Kiew 1911 (russisch); *N. W. Thomas*, Animals, ERE 1, 483–535; *Ernst Fuhrmann*, Das Tier in der Religion, München 1923; *E. G. Boulanger*, Animal mysteries, London 1927; *Morus (R. Lewinsohn)*, Eine Geschichte der Tiere, ihr Einfluß auf Kultur und Zivilisation, Hamburg 1952; *H. Findeisen*, Das Tier als Gott, Dämon und Ahne, Stuttgart 1956; *Bertholet*, RGG 5², 1176 ff.; *van der Leeuw*, Ph 66 ff.; *Lortet et Gaillart*, La faune momifiée de l'ancienne Egypte, Lyon 1907/08; *A. Wiedemann*, Der Tierkult der alten Ägypter (Orient 14, 1), Berlin 1912; *Th. Hopfner*, Der Tierkult des alten Ägypten, Wien 1913; *A. Hillebrandt*, Tiere und Götter im vedischen Ritual, 83. Jahresber. der schles. Ges. f. vaterl. Kult, Breslau 1905; *Wolfgang Voigt*, Die Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion, München 1937; *M. W. de Visser*, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903; *Otto Keller*, Tiere des klassischen Altertums in kulturgeschichtlicher Beziehung (1887), Leipzig 1909/13²; *E. G. Kagarow*, Der Fetisch-, Pflanzen- und Tierkult im alten Griechenland, Petersburg 1913 (russisch); *Johannes Fühling*, Die Tiere in der deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit, Mittweida 1900; *Otto Batereau*, Die Tiere in der mittelhochdeutschen Literatur, Diss. Leipzig 1909; *Karl Knortz*, Die Insekten in Sage, Sitte und Literatur, Annaberg 1910; Reptilien und Amphibien in Sage, Sitte u. Literatur, ebd. 1911; Die Vögel in Geschichte, Sage, Brauch u. Literatur, München 1913; *Mengis*, Tiere usw., HWDA 8, 778–948; *Riegler*, Tiernamen, Tiersprüche, ebd. 864 ff., 939 ff.; *Wilh. Wald. Petersen*, Das Tier im Alten Testament, Frankfurt 1928; *Josef Wohlgemut*, Das Tier und seine Wertung im alten Judentum, Frankfurt 1930; *Reinhard Piper*, Das Tier in der Kunst, München 1922²; *Richard Hamann*, Tierplastik im Wandel der Zeiten, Berlin 1949.

eines numinosen Gegenstandes."[226]. Als irrig erweist sich hier die Theorie des Xenophanes und Feuerbachs, welche glaubten, daß der Mensch seinen Gott nach seinem menschlichen Bild und Gleichnis geschaffen habe.

a) Die primitivste Form des Glaubens an die Heiligkeit des Tieres stellt der *Totemismus*[227] dar. Dieses aus einer Indianersprache stammende Wort wurde 1791 durch John Long in Europa bekannt. Ein bestimmtes Tier – das Totemtier (Käuzchen, Krähe, Eidechse, Hase, Adler, Rabe) – wird nicht allgemein als heilig angesehen, sondern es ist das heilige Tier einer besonderen sozialen Gruppe, des Clans. Jeder Clan hat sein eigenes Totemtier, ist Träger seines Namens und betrachtet es als seinen Ahnen. Dieses Tier darf nicht gejagt oder geschlachtet werden, außer zu sakralen Kommunionmahlzeiten. Es ist eng verbunden mit der sozialen Organisation. Die Einheitlichkeit der Tierklasse ist das Vorbild für die Einheitlichkeit der Gruppe, des primitiven Kollektivismus. Der Totemismus ist zumeist mit Exogamie verbunden, d. h. die Glieder des betr. Clans müssen Frauen aus einem anderen Clan heiraten.

Verschieden vom kollektivistischen Totemismus ist der individualistische *Nagualismus*[228] und Manituismus: ein Tier wird in der Ekstase als individuelles Schutztier (Schutzengel) eines Menschen erkannt und zeitlebens verehrt; der Tod dieses Tieres zieht auch den des Menschen nach sich.

b) Von den Totemtieren sind zu unterscheiden die Tiere, denen allgemeine Verehrung zuteil wird. Zwei Tiergattungen gelten als besonders heilig:

Der *Bär*[229], der schon in prähistorischer Zeit verehrt wurde und dessen Verehrung in einem Urvolk wie den Ainu bis heute fortlebt. Reste des Bärenkultes haben sich im deutschen Folklore erhalten.

Der *Stier*[230] als Verkörperung wilder Gewalt und Zeugungskraft; im Dionysos-Kult wird er mit den Worten ἄξιε, ταῦρε angerufen[231]. Das Bild

226 *van der Leeuw*, Ph 68.

227 *E. Sidney Hartland*, Totemism, ERE 12, 393–407; *Andrew Lang*, The Secret of Totem, London 1905; *J. G. Frazer*, Totemism and Exogamy, 4 Bde., London (1910), 1935²; Totemica, London 1937; *Trilles*, Le totémisme chez les Fans, Paris 1912; *C. Meuer*, Der Totemismus bei den Griechen, Diss. Bonn 1919; *Ernst Vatter*, Der australische Totemismus, Hamburg 1925; *M. Besson*, Le totémisme, Paris 1929; *Ch. Chuilliat*, Le système totémique, Paris 1936; *W. Koppers*, Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem, Anthropos (1936), 159–176; *K. Th. Preuß*, RGG 5², 1233 ff. (Lit.); *K. Beth*, Totemismus, HWDA 8, 1034–1046. S. o. S. 7, Anm. 24.

228 *D. G. Brinton*, Nagualism, a Study in American Folklore and History, Proc. Amerc. Philos. Sociol. Philadelphia 23, Nr. 144, 1894, 11–73; *Hauer*, Das religiöse Erlebnis, 243 ff.

229 *Peuckert*, Bär, HWDA 1, 881–905; *Joseph Campbell*, The masks of God: Primitive Mythology, N.Y. 1959, 334 ff.; *Zenker*, Bär, RAC 1, 1143 ff.

230 *Eberhard Otto*, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, Leipzig 1938; *Rost*, RGG 5², 802 f.; *Bonnet*, RLÄR 751 ff.; *Ludolf Malten*, Der Stier in Kult und mythischem Bild (Jahrb. d. Deutsch. Arch. Inst. Rom 43), 1928/29.

231 *Plutarch*, qu. Gr. 36 p. 299 A.

Nandīs, des heiligen Stieres Śivas, findet sich in zahllosen Hindutempeln. Der ägyptische Stierkult (Apis und Mnevis) ist mit Memphis und Heliopolis verbunden.

In der germanischen Religion wird der *Eber*[232] als heiliges Tier verehrt; er ist mit dem Julfest verknüpft.

Die *Schlange*[233] erweckt den Eindruck der Unheimlichkeit. Sie ist ein Geschlechtstier wegen der Ähnlichkeit mit dem Phallus, daher die Nachwirkung in sexuellen Traumerlebnissen. Sie ist das Bild der Zeugung und Kraft. Zugleich ist sie „Seelentier" wegen des Aufenthaltes in Gräbern. Der alttestamentliche Name Eva ist möglicherweise eine Schlangenbezeichnung. In der Paradiessage (1. Mos. 3) ist der Zusammenhang dieses Geschlechtstieres mit Eva, der „Mutter der Lebendigen", deutlich. Die orthodoxen Hindu betrachten die Schlangen als heilig und unverletzlich; ihre Tötung gilt ihnen als schwere Sünde. Im Zeitalter des Synkretismus wurde der Schlangenkult besonders in der Sekte der Ophiten[234] geübt.

Der *Reiher* (Benu) wurde im ägyptischen Heliopolis verehrt; später wurde daraus der *Phönix*[235].

Der *Fuchs*[236] gilt als heilig wegen seiner Schlauheit. Der Fuchsgott[237] ist eine der populärsten göttlichen Gestalten des japanischen Shintoismus. Ursprünglich wegen seines weißen Felles der Begleiter des „Reismannes" *(Inari)*, wurde er selbst zu einem Gott.

Die *Kuh*[238] wird in Griechenland, Indien und Persien verehrt. Als Milchspenderin darf sie in Indien nicht getötet werden; daher ihr Name *aghnyā* („die nicht zu Tötende"). Die Hindu und Parsen[239] schreiben reinigende Kraft dem Kuhurin und dem Kuhmist zu.

232 *de Vries* II, 266; *Friedrich Pfister*, Das Bild des Ebers als Amulett und Symbol in Heimat und Humanität, Festschrift f. K. Meuli, Basel 1951; *Herold*, Eber, HWDA 2, 517 ff.; *Peuckert*, Wildschwein, ebd. 9, 607–629.

233 *C. St. Wake*, Serpent Worship, London 1888; *C. F. Oldham*, The Sun and the Serpent, London 1905; *J. Ph. Vogel*, Indian Serpent Lore or the Nagas in Hindu Legend and Art, London 1926; *Erich Küster*, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (RVV 13, 2), Gießen 1913; *P. Basile Tanghe*, De slang bij de Ngbandi (Congo-Bibliothek), Brüssel 1919; *G. W. Locher*, The Serpent in Kwakiutl religion, London 1932; *Hans Leisegang*, Das Mysterium der Schlange, Eranos-Jb. 1939, 151–250; *Bonnet*, RLÄR 681 ff.; *Glasenapp*, H 72 f.; *Jeremias*, ATLAO, Reg. Schlange; *Hoffmann-Krayer*, Schlange, HWDA 7, 1114–1196; *Serpent-Worship* (mehrere Verfasser), ERE 11, 399–423.

234 *Carl Schmidt*, RGG 4^2, 730.

235 *Bonnet*, RLÄR 594 ff.; *J. Hubaux* und *M. Leroy*, Le mythe du Phénix dans la littérature grecque et latine, Lüttich 1939; *Edsman*, RGG 5^3, 357 f.; *J. Sauer*, LThK 8, 251 f.; *Rusch*, Phoinix. Pauly-Wissowa 20 I, 414 ff.

236 *Peuckert*, Fuchs, HWDA 3, 174–197.

237 *Chantepie* I, 290.

238 *Glasenapp*, H 67 ff.; *Wirth*, Kuh, HWDA 5, 768–790.

239 Videvdāt 5, 51; 7, 14 f.

Das *Pferd*[240] ist besonders in der indogermanischen Religion heilig als das „Leitfossil" dieser Völker. Roßopfer waren in der vedischen[241] und germanischen[242] Religion üblich; aus dem Wiehern der Rosse weissagten die Germanen. Die Fortdauer der Pferdeopfer bei den Germanen führte zum Verbot des Pferdefleischessens durch die christlichen Missionare. Auch der japanische Shintoismus kennt ein weißes Götterpferd *(shimme)*, für das in vielen Schreinen ein heiliger Pferdestall besteht[243].

Besonderer Verehrung erfreuen sich in Indien die *Affen*, die sich in den Tempelbezirken tummeln. Der Affengott *Hanuman*, der Befreier der Sītā, der Gattin Rāmas, ist eine Lieblingsgestalt der Hindu.

Der *Hund*[244] ist im Avesta heilig. Ahura Mazdāh spricht: „Nicht würde mein Haus festgefügt auf der *ahura*-geschaffenen Erde stehen, wenn nicht der Schäferhund da wäre oder der Hofhund" (Videvdāt 13, 49). Dem Hundeblick *(sag-dîd)* wird teufelvertreibende Kraft zugeschrieben[245]. Ein „vieräugiger" Hund (mit zwei Stirnflecken) wird an das Bett der Sterbenden gebracht.

Der *Fisch* wurde in Syrien als heiliges Tier angesehen; der Gott *Dagon* wurde noch in später Zeit als Fisch dargestellt[246].

Seelentiere[247], in deren Gestalt die menschliche Seele ihren Leib verläßt, sind die Maus, die Fledermaus, die Taube, der Uhu, der Rabe, die Schlange, die Eidechse, die Grille, der Schmetterling. Seelenvögel[248] sind die ägyptischen *Ba*-Vögel[249], die mit einem Menschenkopf dargestellt werden, und die griechischen Sirenen[250].

Eine Reihe von Tieren werden als Orakel- oder prophetische Tiere[251] angesehen, welche der Zukunftsschau des Menschen dienen, insbesondere im

240 *R. Hindringer*, Weiherosse und Roßweihe, München 1932; *R. Schoenbeck*, Das Pferd und seine Darstellung in der bildenden Kunst, Leipzig 1912²; *Steller*, Pferd usw., HWDA 6, 1598–1685; *Ders.*, Schimmel, ebd. 9, Anh. 164–180; *Ders.*, Stute, ebd. 8, 571 ff.

241 *Oldenberg*, RV 471 ff. 242 *de Vries* I, 253; II, 97 f., 268.

243 *Florenz* bei *Chantepie* I, 306.

244 *Wilhelm Koppers*, Le chien au point de vue éthnologique et religieuse, L'homme et le chien, 1935; *Voigt*, Wertung des Tieres in der zarathustrischen Religion 1937; *Güntert*, Hund, HWDA 4, 470–490.

245 Videvdāt 8, 16 ff.

246 *Cumont*, OR 135 f.; *H. Kunike*, Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas, Anthropos 7 (1912) 206–229; Hoffmann-Krayer, Fisch, HWDA 2, 1528–1546.

247 Über die folgenden Tiere s. die einzelnen Artikel im HWDA.

248 *Georg Weicker*, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig 1902; *Aptowitzer*, Die Seele als Vogel, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 1925, 150–169; *Mengis*, Seelenvogel, HWDA 7, 1572 ff.; *Van der Leeuw*, RGG 5², 375 f.; weitere Einzeltiere im HWDA.

249 *Bonnet*, RLÄR 74 ff. 250 *Nilsson*, GGR I, 212 f.

251 *Ludwig Hopf*, Tierorakel und Orakeltiere in alter und neuer Zeit, Stuttgart 1888; *J. Hunger*, Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen, Berlin 1909; *Mengis*, Tierorakel, HWDA 9, 939 ff.; über die einzelnen Orakeltiere s. die Artikel im HWDA.

Hinblick auf das Wetter, seien sie nun Glücks- oder Unglücksboten oder beides zugleich. Solche Tiere sind der Esel, die Ziege, der Igel, die Katze, das Eichhörnchen, das Wiesel, der Maulwurf, die Gans und Ente, der Storch, der Hahn, der schon im Avesta der „Vorherblicker" *(parodərəš)*[252] heißt, der Kauz, die Krähe, der Kuckuck, der Sperling, der Frosch, der Mai- und Marienkäfer, die Biene, die Spinne. Wieder andere sind Fruchtbarkeitstiere wie der Hase, andere dämonische Tiere, zumal Krankheitsdämonen wie der Wolf, der Ziegenbock, der Krebs, die Ratte, noch andere bloße Zaubertiere wie der Hirsch, der Geier[253].

Die größte Ausdehnung fand der Tierkult im alten Ägypten[254] und im alten Japan[255], wo noch jetzt zahlreiche Reste zu finden sind; er lebt bis heute in Indien. Die Tierverehrung darf nicht als ein Zeichen des Tiefstandes gewertet werden. Herodot rühmt die tierverehrenden Ägypter als frömmstes Volk.

Auch Teile von Tieren (Zähne, Krallen, Hörner, Haare) werden als machthaltig angesehen, d. h. mit apotropäischer Wirkung ausgestattet. Tierschädel werden vielfach auf Gebäuden zur Abwehr der Dämonen angebracht, so Pferdeschädel an germanischen Häusern[256].

c) Der Tierkult durchlief eine Reihe von Wandlungen.

1. Heilige Tiere werden zu unreinen Tieren (Tabu-Tieren). Beispiele bietet die levitische Gesetzgebung im Alten Testament[257]. Die 3. Mos. 11 und 5. Mos. 14 aufgezählten Tiere sind typische Totemtiere[258] und Seelentiere, also ursprünglich „heilige" Tiere: Kamel, Hase, Dachs, Schwein, Wiesel, Maus, Fledermaus und gewisse Vögel, Schlange, Eidechse. Sehr charakteristisch ist 3. Mos. 10, 10: „Ihr sollt das Heilige und das Profane *(Ḳādoš* und *ḥol),* das Unreine *(ṭāmē')* und Reine *(ṭāhōr)* unterscheiden."

heilig — profan
unrein — rein

Danach sind heilig und unrein Äquivalente, ebenso wie profan und rein. Während bei den Juden das Schwein als unreines Tier galt, war es bei den

252 Videvdāt 18, 15 ff.; 23, 29; *G. van der Leeuw,* Gallicinium. De Haan in de oudste hymnen der westersche Kerk. MNAW Afd. Lett. N.R. 4, 19, 1941.
253 Über die genannten Tiere s. die Artikel im HWDA.
254 S. o. Anm. 225.
255 *Florenz* in *Chantepie* I, 305 f.
256 *Mengis,* Tierköpfe, HWDA 8, 847 ff.; *Steller,* Pferdekopf, HWDA 6, 1664 ff.; *de Vries* II, 61 f.
257 *A. Wiener,* Die jüdischen Speisegesetze, Breslau 1895; *Karl Wigand,* Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren, ARW 17 (1914) 413–436; *Johannes Döller,* Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testamentes in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Alttest. Abh. VII, 3), Münster 1917.
258 *V. Zapletal,* Der Totemismus und die Religion Israels (Collect. Friburg. N.F. 2), Freiburg/Schw. 1901.

stammverwandten Syrern der Aphrodite heilig. In einzelnen indischen Kasten hat das Essen von Schweinefleisch magisch-apotropäischen Charakter. Bei den Mazdayasna galten die Hunde als heilige Tiere[259], in Indien gelten sie als unrein; die „Hundefleischfresser" gehören dort zu den verachtetsten Kasten.

Erst spät erfolgte unter dem Einfluß von ethischen Ideen die Umstellung des ursprünglichen Parallelismus zu

heilig — profan
rein — unrein.

Rein ist nunmehr gleichbedeutend mit heilig, unrein mit profan.

2. Die heiligen Tiere werden zu Kult- und Opfertieren. Der Fisch dient als Totenopfer im Kult des Adonis und als sakramentale Speise im Kult der Atargatis[260]. Im Dionysoskult wurden das Kalb und der Bock zu Opfertieren. Ein Rest des alten Glaubens an die Heiligkeit und Göttlichkeit des Tieres erhielt sich in der sakramentalen Kommunionidee; durch Genuß des Opfertieres empfängt man Gott selbst. Im Oktober wurde in Rom ein Pferd vom *flamen martialis* geopfert; sein Schwanz, Haupt und Blut wurden als Träger der Heiligkeitskraft aufbewahrt[261]. Die Heiligkeit des Opfertieres zeigt sich in seiner magischen Kraft, die teils eine Fruchtbarkeit wirkende ist, wie im vedischen Roßopfer (s. u. S. 205), teils eine Schaden abwehrende, wie beim Hund in der römischen *Robigalia* (s. u. S. 205). Das Wort *blotnaut* im Altnordischen bedeutet sowohl den göttlichen Stier, dem geopfert wird, als auch den Opferstier selbst[262]. Das Stierblut dient als Taufwasser im *Taurobolium* des Kybelekults[263], mit Kuhasche vermischtes Wasser als sündentilgendes Sprengwasser im israelitischen Kult (4. Mos. 19, 9).

3. Anstelle der wirklichen Tiere traten Tierbilder. Stierbilder standen in Kreta vor Tempeln und Königspalästen. Dem Stierbild kam ein wichtiger Platz im kanaanäischen Kult zu. Ein goldenes Stierbild des Jahwe-Ba'al wurde in den Tempeln Dan und Bethel von Jerobeam I. gestiftet (1. Kön. 12, 28 f., 32). Einen Reflex dieses Stierkultes finden wir in der Erzählung vom goldenen Kalb in Israel (2. Mos. 32). Möglicherweise befand sich ein Stierbild in der sogenannten Bundeslade, wenn diese kanaanäischen Ursprungs ist. Hundebilder befinden sich bei den heiligen Schreinen in Japan. Steinerne Löwen stehen als Wächter vor dem Eingang hethitischer, buddhistischer und hinduistischer Tempel. Eine eherne Schlange, genannt *nehuštān*, wurde bis zur Zeit Hiskias von den Israeliten verehrt (2. Kön. 18, 4). Eine goldene Schlange

259 S. o. S. 80; *Voigt*, s. o. Anm. 244.
260 *F. J. Dölger*, ICHTHYS, 5 Bde., 1910–1943, I, 1928²; *J. Scheftelowitz*, Das Fischsymbol in Judentum und Christentum, ARW 14 (1911) 1–53, 321–392; *E. R Goodenough*, Jewish Symbols V, 1956, 3 ff.; *Cumont*, OR 135 f., 282 ff.
261 *Wissowa*, RKR² 144 f.
262 *de Vries* II, 99.
263 *Cumont*, OR 79 f.

wurde bei den Sabazios-Mysterien den Mysten in den Schoß gelegt (ὁ διὰ κόλπου θεός)[264]. Der Fisch ist ein Glücks- und Lebenssymbol in Syrien und Mesopotamien; der Karpfen gilt in Japan als Glückssymbol, besonders für die Knaben.

Schon in alter Zeit wurden Tiere, besonders der Löwe und Adler[265], als Wappenbilder, so bei den Babyloniern und Hethitern, gebraucht. Der Adler wurde bei den Persern, Ägyptern und Römern zum Symbol der Herrschermacht, bei den Römern auch zum Feldzeichen der Legionen.

4. In der Zeit, da die Gottheit selbst nicht mehr tierförmig gedacht war, trugen die Priester oder Eingeweihten Tiernamen. Die griechischen Artemispriesterinnen hießen „Bärinnen" (ἄρκτοι), die Poseidonpriester „Stiere"[266], eine lakonische Priesterin heißt πῶλος (Füllen), die römischen Faunuspriester hießen *luperci*[267]. Die Namen von Eingeweihten verschiedener Mysterien in Griechenland und Kleinasien sind „Ochsen" und „Füllen"[268].

5. Tiermasken[269] (Antilopen-, Büffel-, Eulen-, Gorillamasken) sind besonders weit verbreitet bei primitiven Stämmen, zumal afrikanischen. Sie dienen großenteils zur Abschreckung schadenbringender Dämonen. Tiermasken wurden im Mithraskult getragen; die Grade der Eingeweihten waren: Rabe, Löwe, Adler[270]. Der babylonische Priester des Fischgottes Oannes (Ea oder Dagon) trug ein Fischgewand[271].

6. Die Tiere wurden mit der Gottheit verbunden:

α) Der göttliche Urheber primitiver Völker erscheint in der Gestalt des Hasen[272]. Die meisten Gottheiten der Ägypter sind tierköpfig, sowohl in ihren Bildern wie in ihren Schriftzeichen; *Horus* ist falkenköpfig, *Thot* ibisköpfig, *Anubis* schakalköpfig, *Tefnet* und *Sahmet* löwenköpfig, *Bastet* katzenköpfig, *Mut* geierköpfig, *Sobk* krokodilköpfig, *Chnum* widderköpfig[273]. Der Phönix

264 *Clemens Alex.*, Protrept. 2, 16; *Dieterich*, Mithrasliturgie 123.

265 *Hoffmann-Krayer*, Adler, HWDA 1, 174–189; *Th. Schneider-Stemplinger*, Adler, RAC 1, 87 ff.

266 *Nilsson*, GGR I, 199, 456.

267 *Wissowa*, RKR² 559 ff.

268 *Cumont*, Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 315 f.

269 *Leo Frobenius*, Die Masken- und Geheimbünde Afrikas, Halle 1898; *A. E. Crawley*, Mask, ERE 8, 483 ff.; *Ernst Vatter*, Religiöse Plastik der Naturvölker, Frankfurt 1926; *Hans Nevermann*, Masken- und Geheimbünde in Melanesien, Berlin 1933; *K. Macgowan* and *M. Rosse*, Masks-demons, London 1924; *J. Schneider-Lengyel*, Die Welt der Masken, München 1934; *W. Klingbeil*, Kopf, Masken- und Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen, insbes. des alten Orients, Berlin 1935; *B. Holas*, Les masques Kono, leur rôle dans la vie religieuse et politique, Paris 1953 I,; *F. Waters*, Masked Gods, Albaquerque N. M. 1950; *H. Straube*, Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker, Wiesbaden 1955; *H. Lucas*, Lamaistische Masken, Kassel 1956; *Leopold Schmidt*, Masken in Mitteleuropa, Wien 1955.

270 *Cumont*, MM 138 ff.

271 *Jeremias*, HAOG 353.

272 *Söderblom*, WG 111.

273 *Bonnet*, RLÄR 812 ff.

wird als Seele *(Ba)* des ägyptischen Sonnengottes *Ra* gedeutet[274]. Wahrscheinlich handelt es sich um alte Totemtiere. Löwenköpfig erscheint auch *Kronos* im Mithraskult[275], pferdeköpfig die *Demeter* von Phigaleia, elefantenköpfig der indische Gott der Weisheit, *Gaṇeša,* schlangengestaltig der japanische Regengott *Taka-Okami*[276]. Auch kleinere Dämonen werden in Tiergestalten vorgestellt. Die Israeliten glaubten an die in unbestimmter Vielheit die Wüste bevölkernden Bocksdämonen (*sᵉʿirīm* 3. Mos. 17, 7), darunter ʿAzazel (3. Mos. 16, 8 ff.). Die Germanen stellten sich die Korndämonen tiergestaltig vor (Bär, Bock, Eule, Fuchs, Hahn, Hengst, Hund usw.)[277].

β) Bestimmte Tiere werden den Göttern als Attribute[278] oder Begleiter beigegeben[279]: der Stier dem akkadischen Wettergott *Adad,* dem indischen *Indra* und *Śiva,* die Kuh der Schönheitsgöttin *Lakṣmī,* die Gans der Weisheitsgöttin *Sarasvatī,* die Schlange dem *Ešmun* und *Asklepios,* die Taube der *Ištar* und *Atargatis*[280], der Löwe dem *Mithras,* Löwe und Schlange der kleinasiatischen *Magna Mater,* der Adler dem *Zeus* und als Reittier *(Garuḍa)* dem *Viṣṇu,* der Pfau dem indischen Kriegsgott *Skanda* und der römischen *Juno,* die Stute der *Demeter,* die Eule der *Athene,* der Ziegenbock dem *Thor* und *Donar,* das Pferd dem *Freyr,* Rabe und Pferd dem *Odin,* die Katze der *Freya.*

γ) Die Götter tragen tierische Beinamen: „Stier" ist Beiname der babylonischen Götter und gottgleichen Könige, Hera heißt βοῶπις (kuhäugig), Athene γλαυκῶπις (eulenäugig), Poseidon ἵππιος (pferdeartig).

δ) Gottheiten werden zu Patronen der Tierwelt. Die männliche oder weibliche Gottheit, genannt „Wildgeist" oder „Herr" bzw. „Herrin der Tiere" (in Griechenland als πότνιος oder πότνια θηρῶν häufig abgebildet)[281], führt den Jägern die Tiere zu, wenn ihre Vorschriften beachtet werden, straft aber mutwilliges Töten der Tiere und unehrerbietige Behandlung des erlegten Wildes.

7. Der Tierkult fand seinen Niederschlag in den Tiersagen und mythologischen Tiergestalten.

α) Kosmologische Tiermythen: Der Himmelsstier in Ägypten tritt helfend oder hindernd dem Sonnengott entgegen. Der kosmische Stier wird von Mithras getötet, aus seinem verendenden Leibe sprießen Kräuter und Pflanzen, aus seinem Rückenmark Getreide, aus seinem Blut der Weinstock[282]. Die

274 *Bonnet,* RLÄR 594 f.
275 *Cumont,* MM 97.
276 *Florenz* in *Chantepie* I, 288.
277 *Frazer,* Spirits of the Corn and the Wild, GB V³; *Beitl,* Korndämonen, HWDA 5, 249–314.
278 *Ernst Siecke,* Götterattribute und sogenannte Symbole, Jena 1909.
279 *H. Demirocioglu,* Der Gott auf dem Stier, Geschichte eines religiösen Bildtypus, Berlin 1939.
280 *Hugo Greßmann,* Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin, ARW 20 (1920) 1–40, 323–359.
281 *J. Haekel,* RGG 3³, 270 f. (Lit.); *Nilsson,* GGR Reg. πότνιος und πότνια θηρῶν.
282 *Cumont,* MM 122.

Schlange erscheint als kosmisches Tier, so die Stirnschlange des Gottes *Ra*, deren Feuer die Feinde vernichtet, und die Wolkenschlange *Apophis*, die täglich vom Sonnengott überwunden wird[283]. Auf der Weltschlange *Ananta* ruht *Viṣṇu*. Die Weltschlange (*Midgard*-Schlange), die wie der Urozean sich um die Welt herumlegt, wird von Thor aus dem Ozean mit der Angelschnur herausgezogen[284]. Die *Seraphim* sind Wüstenschlangen[285].

Mit den Schlangenmythen hängen zusammen die Drachenmythen[286]. Die Vorstellung des Drachen beruht auf der Verschmelzung der wichtigsten Seelentiere: der Schlange und Eidechse mit dem Löwen und Vogel. Der Drache ist das große Fabeltier in der chinesischen Religion; er repräsentiert das Wasser[287]. Das östliche Viertel des Himmels wird als Drache vorgestellt. K'ung-futzŭ vergleicht in der sagenhaften Erzählung von seinem Besuch bei Lao-tzŭ diesen mit dem auf Wind und Wolken dahinfahrenden Drachen[288].

Der Drache nimmt einen wichtigen Platz in kosmogonischen, Sonnen- und Gewittermythen ein. *Marduk* (ursprünglich *En-lil* von Nippur, in Assyrien *Assur*) tötet *Mummu (Tiāmat)* und schafft aus ihrem Leib Himmel und Erde. Der Drachenkampf des Marduk wird häufig auf babylonischen Siegelzylindern abgebildet[289]. *Horus*, der junge Sonnengott, kämpft *Seth-Typhon* nieder[290]. Der Drachenmythus kehrt wieder in der israelitischen Kosmogonie[291]: Jahwe tötet oder spaltet *Rahab* oder *Leviāthān* (Ps. 89, 11; Hiob 26, 12; 40, 20). In abgeblaßter Form (als *Tehōm*) scheint dieser Drache in der Schöpfungserzählung des Priesterkodex (1. Mos. 1). Vielleicht sind auch die *kerubīm* (assyrisch *kurîbu*, griechisch γρύψ, deutsch Greifen) solche Drachenungeheuer. Der Mythus vom drachentötenden Helden begegnet uns in Japan in *Susanowo*, dem „Mann des Ungestüms“[292]. Der Hauptmythos im alten Indien ist die Tötung des Wolkendämons *Vṛtra* durch *Indra*[293]. Im altiranischen Mythos kämpft der Feuergott *Ātar* mit *Aži Dahāka;* der Held *Thraêtaona* tötet ihn

283 *Bonnet*, RLÄR 51 ff.
284 *de Vries* II, 225.
285 *Heinrich Kaupel*, Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930.
286 *E. Sieke*, Drachenkämpfe, Unters. z. indogerm. Mythologie, Leipzig 1907; *Maurus Witzel*, Der Drachenkämpfer Ninib (Keilinschr. Stud.), Fulda 1920; *Barbara Renz*, Der orientalische Schlangendrache, Augsburg 1930; *Eliade*, RGG 2^3, 259 f.; *A. Closs*, LThK 3^2, 537 f.; *R. Merkelbach*, RAC 4, 226–250; *Mackensen*, HWDA 2, 364–404.
287 *M. W. de Visser*, The Dragon in China and Japan, Amsterdam 1913; *Mackensen*, Drache, HWDA 2, 364–404.
288 Se-ma ts'ien, Sze-ki, Buch 43; *Richard Wilhelm*, Laotse und der Taoismus, Stuttgart 1925, 19.
289 AOT 116 ff.; *A. Heidel*, The Babylonian Genesis, Chicago 1942.
290 *G. Seippel*, Der Typhonmythos, Greifswald 1939; *Bonnet*, RLÄR 307 ff., 702 ff.
291 *H. Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen (1895), 1921^2; *F. Dingermann*, LThK 3^2, 538 f.
292 *Florenz* in *Chantepie* I, 281.
293 *E. Benveniste – L. Renou*, Vṛtra et Vṛthragna, Paris 1934.

und bindet ihn an den Felsen *Damavand*[294]. In Griechenland tötet Apoll den Python; Jason tötet den Drachen, der das goldene Vlies bewachte, und bindet ihn an einen Felsen. In der christlichen Legende werden neben Michael verschiedene Heilige als Drachenbesieger betrachtet, vor allem St. Georg; er tötete einen ungeheuren Drachen bei Lasias in Kappadokien[295], der Unheil über die Stadt gebracht hatte und dem der König Selbios täglich ein Kind zu opfern entschlossen war, wobei das Los auf seine Tochter Margareta fiel. Diese Legende (12./13. Jahrhundert) geht wahrscheinlich zurück auf die besonders bei den Kopten verbreitete Erzählung von Theodor von Euchaita (9. Jahrh.)[296]. Heidnische Heiligtümer galten den Christen als Sitz eines dämonischen Drachen. Bei christlichen Prozessionen wurden Bilder von Drachen mitgetragen[297]. Aus dieser Sitte entwickelte sich der „Drachenstich", ein Kampfspiel, das z. B. in Furth (Bayerwald) an bestimmten Festen, wie am Fronleichnamstage, aufgeführt wird.

β) Anthropologische und soteriologische Tiersagen:

Die Idee der Verbindung von Tieren und Menschen tritt um so stärker hervor, als das Gefühl für die Verwandtschaft von Mensch und Tier wächst. Die ‚Werwölfe' und ‚Berserker' (Bärenhäuter)[298] sind solche menschlich-tierischen Gestalten. Wenn die Menschen des menschlichen Lebens überdrüssig sind, verwandeln sie sich in Tiere. Die Idee der Seelenwanderung besagt, daß der Mensch je nach seiner sittlichen Leistung in den verschiedensten Tiergattungen wiedergeboren wird. Nach hinduistischer Vorstellung wird, wer Edelsteine stiehlt, als Goldschmied (eine Vogelart) wiedergeboren, wer Gold stiehlt, als Ratte, wer Elefanten stiehlt, als Wolf, wer Pferde stiehlt, als Tiger, und wer einen Brahmanen erschlägt, als Hund oder Schwein[299].

Götter verwandeln sich in Tiere, Poseidon in ein Pferd, Demeter in eine Stute. Buddha nahm in seinen früheren Inkarnationen zahlreiche Tiergestalten an und zeigte in ihnen bereits seine unendliche Liebe und Opferbereitschaft. Alte Tierfabeln traten unter den Gesichtspunkt des buddhistischen

294 Yasna 9, 7 f.; Yašt 19, 36 f.; Videvdāt 19, 36 f.

295 *J. B. Aufhauser*, Das Drachenwunder des heiligen Georg (Byzant. Arch. 5), Leipzig 1911; *K. Sandkühler*, Der Drachenkampf des hl. Georg in englischer Legende und Dichtung, Diss. München 1913. S. o. Anm. 286.

296 *E. O. Winstedt*, Coptic Texts on S. Theodor, Oxford 1910; *H. Delehaye*, Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909; *Hubert Starck*, Theodor Teron, Diss. München 1912; *W. Hengstenberg*, Der Drachenkampf des hl. Theodor, Oriens Christ. 1912 und 1913.

297 *A. Mitterwieser*, Geschichte der Fronleichnamsprozession in Bayern, München 1930; *O. Sengpiel*, Die Bedeutung der Prozessionen für das geistliche Spiel des Mittelalters in Deutschland, Breslau 1932; *W. F. Michael*, Die geistlichen Prozessionsspiele in Deutschland, Baltimore 1947.

298 *Wilh. Hertz*, Der Werwolf, Beitrag zur Sagengeschichte, Stuttgart 1862; *H. Güntert*, Altisländische Berserkergeschichten, Progr. Univ. Heidelberg 1912; *J. A. MacCulloch*, Lycanthropy, ERE 8, 206–220.

299 Pañcatantra XII, 55, 61.

Zentralgedankens des Mitleids, und so entstanden die zahlreichen Tiersagen, die in den *Jātaka*[300] gesammelt sind. Nach der hinduistischen Mythologie nahm *Viṣṇu*, wenn die Welt in Unordnung war, verschiedene tierische Gestalten (*avatāra*, „Herabstiege") an: als Fisch, Schildkröte, Löwe und Eber[301]. Tiere erscheinen in den Stiftersagen von Städten: die Wölfin, welche Romulus und Remus säugte, gilt als Gründerin von Rom[302], das Schwein als Gründer von Alba.

γ) Eschatologische Tiersagen: Kosmogonische Tiermythen sind zu eschatologischen geworden. Nach mazdaistischer Vorstellung wird der Drache *Aži Dahāka* nach 19 000 Jahren von *Ahriman* losgelassen; er verzehrt ein Drittel der Menschheit und verdirbt das Feuer und die Pflanzen. Ein Held, *Kərəsāspa* oder *Thraētaōna* erschlägt den Drachen und macht die Bahn frei für das tausendjährige Reich. Dieser Drachenmythos kehrt in der neutestamentlichen Apokalypse wieder (Offb. 12)[303]: der Drache verfolgt das Himmelsweib (Maria – Ecclesia) mit ihrem Kind; Michael streitet wider den Drachen, den die Apokalypse mit der „alten Schlange" der Paradieseserzählung (1. Mos. 3, 4 ff.) in Verbindung bringt, und wirft ihn auf die Erde. Der Drache ist für die Zeit des tausendjährigen Reiches gebunden. Nach Ablauf dieser Zeit wird er losgelassen zur Verführung der Heiden und zuletzt in den feurigen Pfuhl geworfen. Auch der *Fenrir-Wolf* der altnordischen Sage (Ragnarök) löst sich am Ende der Zeiten von seinen Fesseln und tötet Odin.

8. Der alte Tierkult lebte verwandelt fort in der Tiersymbolik der christlichen Kunst[304]. Diese ist bereits kodifiziert im *Physiologus*[305], einem Werk

300 The Jataka or Stories of the Buddha's former births transl. from the Pali by various hands under the editorship of *E. B. Cowell*, 5 Bde., Cambridge 1895–1907; Jatakam, Das Buch der Erzählungen aus den früheren Existenzen Buddhas, aus dem Pali übers. und komm. v. *Julius Dutoit*, 7 Bde., Leipzig 1908–1921; Les vies antérieures du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde, choix de contes prés. *Alfred Foucher* (AMG, Bibl. d. diff. 51) 1955; *Moritz Winternitz*, Geschichte der indischen Literatur, II Leipzig 1913, 89–127.

301 *Glasenapp*, H 120 ff.; *Zimmer*, Mythen und Symbole, Reg. Vishnu.

302 *J. Meck*, Die römische Gründungssage und Naevius, Wiener Studien 36 (1914) 1–35.

303 *R. Lehmann-Nitsche*, Der apokalyptische Drache Apk. 12, Zeitschrift für Ethnologie 65 (1933) 193–230.

304 *Sophus Müller*, Tierornamentik im Norden, übers. v. *Mestorf*, Hamburg 1881; *E. P. Evans*, Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture, London 1896; *A. H. Collins*, Symbolism of Animals and Birds in the English Church Architecture, London 1913; *M. D. Anderson*, Animal Carvings in British Churches, Cambridge 1938; *Karl Künstle*, Ikonographie der christlichen Kunst, 2 Bde., Freiburg 1926–1928; *Hubert Schrade*, Ikonographie der christlichen Kunst, Berlin 1931; *Louis Réau*, Iconographie de l'art chrétien I, Paris 1955, 79–131; *Richard Bernheimer*, Romanische Tierplastik und der Ursprung ihrer Motive, München 1931; *Wera von Blankenburg*, Heilige und dämonische Tiere, Leipzig 1943.

305 Physiologus, nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts hrsg. und erl. v. *G. Heider* (Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen 5), Wien 1851; Die äthiopische Übersetzung des Physiologus ... verdeutscht ... *Fritz Hommel*, Leipzig 1877;

ägyptischer Herkunft aus dem 2. Jahrhundert, in dem 41 Tiere symbolisch gedeutet sind; dieses Buch wurde im Mittelalter häufig bearbeitet und so zum klassischen Handbuch der Tiersymbolik in der christlichen Kunst.

Die *Taube*[306] ist das Sinnbild der Seele, die dem Leib entschwebt (in der Legende der Semiramis und der Scholastika, der Schwester des Benedikt von Nursia), des heiligen Geistes (in der Erzählung von Jesu Taufe, Mk 1, 10), Marias (schon im apokryphen Protevangelium des Jakobus 8, 1), der Kirche, der Eucharistie (darum wird in der frühmittelalterlichen Kunst eine vom Altar herabhängende *Columba* als Gefäß für die konsekrierten Hostien verwendet). Der *Pfau*[307] ist das Sinnbild der Unsterblichkeit; er erscheint schon auf antiken Gräbern und als Symbol der Apotheose der römischen Kaiser. Das *Lamm*[308] ist das Bild des Erlösers im vierten Evangelium (Joh. 1, 29) und in der Apokalypse (Offb. 5, 6 u. ö.), aber auch das Symbol der Gläubigen, deren guter Hirte Christus ist (Joh. 10). Der *Pelikan* versinnbildlicht Christus, der seine Brust öffnet und sein Blut ausströmen läßt (so im eucharistischen Hymnus „Adoro te devote"). Der *Fisch*[309] ist in der christlichen Frühzeit das Bild des im Taufwasser wie in der Eucharistie gegenwärtigen Christus (das griechische Wort für Fisch ἰχθῦς wird akrostichisch gelesen als Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ). Der *Löwe*[310] ist Symbol der Macht Christi, da die Apokalypse ihn auf Grund von Dan. 49, 9 als „Löwe vom Geschlecht Juda" bezeichnet (Offb. 5, 5). Da nach der mittelalterlichen Zoologie der Löwe am dritten Tage sein Junges weckt, wurde er zum Symbol des am dritten Tage auferstandenen Christus. Er ist, wie in östlichen Tempeln, beliebt als Wächtersymbol an Kirchen-

K. Ahrens, Zur Geschichte des sog. Physiologus, Beil. z. Jahrber. d. k. Gymn. Plön, 1885; *F. Lauchert,* Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889; *Guillaume le Clerc,* Le Bestiaire, hg. *R. Reinisch,* Leipzig 1890; *M. Goldstaub,* Die Entwicklung des lateinischen Physiologus, München 1891; *Emil Peters,* Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen, Leipzig 1898; *J. Strzygowski,* Der Bilderkreis des griechischen Physiologus (Byzantin. Archiv 2), Leipzig 1899; *M. Goldstaub,* Der Physiologus und seine Weiterbildung, bes. in der lateinischen und byzantinischen Literatur, Philologus Suppl. Bd. 8 (1901) 337–404; The Old English Physiologus, Text and Prose transl. *R. St. Cook,* Verse transl. *E. H. Pitman,* New Haven 1921; The English Physiologus transl. *James Carlill,* 1924; *Max Wellmann,* Der Physiologus, Leipzig 1930; *L. Charbonneau-Lassay,* Le Bestiaire du Christ, Paris 1937; weitere Lit. LThK 8, 261; Der Große Brockhaus 9, 184.

306 *Fr. Sühlig,* Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum, Suppl.-H. z. RL, Freiburg 1930; *W. Stengel,* Das Taubensymbol des heiligen Geistes (Zur Kunstgeschichte des Auslandes 18), Straßburg 1904; *J. Sauer,* LThK 9, 1003 ff.; *Jean Daniélou,* La colombe et la tenèbre dans la mystique Byzantine, ErJb 23 (1954) 389–418.

307 *H. Lother,* Der Pfau in der altchristlichen Kunst, Leipzig 1929.

308 *F. Meinecke,* Symbol des apokalyptischen Christus-Lammes, Diss. Straßburg 1908. Weitere Lit. LThK 6, 362 f.

309 S. o. Anm. 260; *Andresen,* RGG 2[3], 968; *Emminghaus,* LThK 4[2], 153 ff. (Lit.).

310 *G. Heider,* Über Tiersymbolik und das Symbol des Löwen in der christlichen Kunst, Wien 1849.

portalen. Die *Schlange* ist Bild der Ewigkeit und des ewigen Lebens. Der *Phönix*[311], schon in Ägypten Bild der zeitlichen Erneuerung, in Rom der Ewigkeit, ist Bild der Auferstehung. Der *Adler*[311a] ist Symbol der Auferstehung und Unsterblichkeit des göttlichen Geistes, in der christlichen Mystik (Mechthild[312], Angelus Silesius[313]) der Minne, der Gottesschau und mystischen Einigung. Der *Hahn* (s. o. S. 81) ist Herold des Lichts, Symbol der Wachsamkeit auf Kirchtürmen. Die *Nachtigall* symbolisiert die Himmelssehnsucht und das Lob Gottes[314]. Die *Lerche* versinnbildlicht die Demut; darum nennen sich die Schwestern eines franziskanischen Eremo bei Assisi *Allodole*. Die *Biene* ist Symbol der Jungfräulichkeit wegen der Parthenogenese. Das Fabeltier *Einhorn*, das nach der Legende nur im Schoß einer Jungfrau Schlaf findet, ist das Bild der Keuschheit und darum ein Attribut Marias[315]. Löwe, Ochse und Adler sind Symbole der Evangelisten Markus, Lukas und Johannes auf Grund der Vision des Hesekiel (1, 5. 10) und der Apokalypse (4, 6 ff.)[316]. Der Tierkreis findet sich in den Apsiden, an Portalen und auf Fußböden von Kirchen.

Neben den Tieren als Verkörperungen des Heiligen stehen Tiere als Symbol dämonischer Mächte: der *Drache* in der Apokalypse als Bild des Satans (Offb. Kap. 12. 13. 20)[317]. Auch die *Schlange*, deren Kopf Maria zertritt, stellt den Teufel dar[318]. Das *Schwein* ist das Bild der Unzucht (besonders auf der Darstellung der Versuchung des Antonius in der Wüste), der *Wolf* das Bild des Heuchlers. Die Tierköpfe in mittelalterlichen Kirchen sind Symbole der Dämonen und sündigen Menschen. Tiere dienen auch als Symbole der sieben Todsünden; so spricht die Mystikerin Mechthild von Magdeburg vom „Affen der Welt", dem „Bären der Unkeuschheit", dem „Löwen des Hochmuts" und dem „Wolf der Gierheit"[319]. Das „Tier" schlechthin erscheint in der neutestamentlichen Apokalypse als Bild des satanischen, sich selbst vergottenden römischen Herrschers Domitian (Offb. Kap. 13–20)[320]. Das „heilige" Tier hat sich somit in der christlichen Symbolik differenziert in das Symbol des Göttlich-Heiligen und des Teuflisch-Unheimlichen.

9. Die Auffassung von der Heiligkeit des Tieres wandelt sich in den höheren Religionen. Dabei spiegelt die Wertung des Tieres deren charakteristische Verschiedenheiten wider.

311 S. o. Anm. 235, S. 79. 311a S. o. Anm. 265.
312 Offb. V, 31; VI, 1; VII, 42; weitere Beispiele bei *Lüers*, SpM 126 f.
313 ChW II, 171; III, 99.
314 Vgl. *Mechthild von Magdeburg*, Offb. I, 38; II, 3.
315 *H. Graf*, Die Darstellung der sakralen Einhornjagd in der altdeutschen Kunst, Diss. Münster 1923; *Brandenburg*, RAC 4, 839–862.
316 *M. D. Beck*, Evangelisten-Symbole, RGG 2^3, 703; *Z. Ameisenowa*, Animal-headed Gods, Evangelists, Journ. Warburg 12 (1949) 21–45.
317 S. o. Anm. 303, S. 87.
318 S. o. S. 79. 319 Offb. I, 38; *Lüers*, SpM 273 f.
320 *Roland Schütz*, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Göttingen 1933.

α) In der prophetischen Religion des Zarathuštra[321] ist die „Seele des Rindes" *(Gəuš urvan)* geradezu eine göttliche Gestalt. Sie erscheint vor Ahura Mazdāh und seinen himmlischen Trabanten, klagt über die Gewalttätigkeit der nomadisierenden Stämme gegen das Vieh und bittet um einen Verteidiger. Ahura Mazdāh beruft Zarathuštra; in seinem Auftrage fordert der Prophet die Abschaffung der Blutsopfer und Schonung des Rindes. *Gəuš urvan* ist den *Amәša spәnta* („heiligen Unsterblichen", s. u. S. 474) gleichgeordnet und wird wie sie verehrt[322]. Im zarathuštrischen Mazdaismus ist das Tier mit hineingestellt in den großen Dualismus von Gut und Böse. Die Religion Zarathuštras ist die „Religion des Kampfes"; dieser Kampf geht auch gegen die „unreinen" bösen Tiere des Angra Mainyu, die *Hrafstra*[323] genannt werden: Schlange, Skorpion usw. Der Kampf gegen die *Hrafstra* gilt als ein Dienst Gottes.

β) Im Buddhismus[324] und Hinduismus wird das Tier durch die Seelenwanderungsidee auf die Stufe des Menschlichen, ja des Göttlichen gehoben. Die Seele wandert durch Menschen-, Tier- und Götterwelt. Im Mahāyāna-Buddhismus wird dem Tier dieselbe Buddha-Wesenheit zugeschrieben wie dem Menschen. Am „Fest der Freilassung alles Lebendigen" *(hō-shō-e)* werden in Japan selbst Fische aufgefordert, Buddha zu werden. In dem Glauben an die letzte Identität zwischen Mensch und Tier wurzelt das uralte indische Asketengebot der *ahiṃsā*, d. h. des Nichtschädigens oder -tötens aller Lebewesen. Die Konsequenz ist der strenge Vegetarismus der indischen Asketen und ihre Wehrlosigkeit gegenüber den wilden Tieren. Die Jaina[325] kehren den Weg mit einem Besen und seihen das Wasser, um ja keine Insekten zu zertreten oder zu verschlucken. *Ahiṃsā* findet ihre höchste Vollendung in der buddhistischen *mettā* (Sanskrit *maitrī*, Freundschaft, Liebe), die alle lebenden Wesen umfaßt. Die *mettā-* und *karuṇā-bhāvanā* („Meditationsübung der Liebe und des Mitleids")[326] bildet die Parallele zum universellen Fürbittgebet der Christen. Der Jünger Buddhas besänftigt wilde Tiere durch Gedanken der Liebe, wie dies Buddha selbst gegenüber dem wilden Elefanten getan, den sein Vetter Devadatta auf ihn gehetzt hatte[327]. Der Erleuchtete spricht: „Auf der Berghalde weilend, zog ich Löwen und Tiger durch die Kraft der Freundschaft zu mir. Von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Wölfen, von Antilopen, Hirschen und Ebern umgeben, lebe ich im Wald. Kein Wesen erschrickt vor mir, und auch ich fürchte mich vor keinem Wesen."[328]

321 *Voigt*, Wertung des Tieres, s. o. Anm. 225.
322 Yasna 29; *Nyberg*, RAI 101 ff.; *Voigt* (s. o. Anm. 244).
323 *Nyberg*, RAI 193.
324 S. o. Anm. 224a, S. 77.
325 *H. v. Glasenapp*, Der Jainismus, Eine indische Erlösungslehre, Berlin 1925.
326 *Heiler*, Die Buddhistische Versenkung, München 1922², 24 ff.
327 Cullavagga 7.
328 Cariyā-piṭaka 3, 13; *Oldenberg*, Buddha ⁶344.

Hier handelt es sich nicht um bloß legendäre Ideen, sondern um psychologische Tatsachen. Der Hinduismus ist getragen vom Glauben an die Heiligkeit der Kuh (s. o. S. 79)[329], welche die Repräsentantin der gesamten untermenschlichen Kreatur ist. Die alten Riten der kultischen Verehrung der Kuh sollen die Bruderschaft von Mensch und Tier symbolisieren. Diese Wertung des Tieres hat auch Einfluß auf das Abendland gewonnen, wie Albert Schweitzers „Ehrfurcht vor dem Leben" zeigt.

γ) Die alttestamentliche Religion[330] sieht im Tier das Geschöpf Gottes und in der Geschöpflichkeit das gemeinsame Band zwischen Mensch und Tier — „du hilfst Mensch und Tier" (Ps. 36, 7). Darum werden auch die Tiere zum Gotteslob in den Lobliedern aufgefordert: „Tiere und alles Vieh, Gewürm und Vögel, lobet den Herrn" (Ps. 148). Daraus folgt das Gebot der Tierliebe: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs" (Spr. 12, 10). Die israelitische Heilsprophetie erhebt sich sogar zum Glauben an das Aufhören der Wildheit des Tieres im messianischen Friedensreich, an den künftigen Bruderbund zwischen Menschen- und Tierwelt. „Die Wölfe werden mit den Lämmern wohnen und die Parder bei den Böcken liegen. Ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Mastvieh nebeneinander treiben ... Und ein Säugling wird seine Lust haben am Loch der Otter, und ein Entwöhnter wird seine Hand ausstrecken in die Höhle des Basilisken" (Jes. 11, 6).

Das Christentum führt die alttestamentliche Tierliebe weiter: Jesus weilte in der Wüste unter den Tieren (Mk. 1, 13). Er „gab seinen Jüngern die Macht, Schlangen zu vertreiben" (Mk. 16, 18). Träger der Tierliebe sind die Heiligen[331]. Altchristliche Märtyrer wurden in der Arena von wilden Tieren, die auf sie gehetzt wurden, nicht berührt. Der von Eusebius überlieferte Augenzeugenbericht über die fünf Märtyrer in Tyrus erwähnt einen Jüngling, der aufrecht ohne Fesseln mit kreuzförmig ausgestreckten Armen dastand und langsam ein Gebet sprach und vor dem Bär und Panther zurückwichen[332].

Die Tierliebe wurde besonders von den Wüstenmönchen in Ägypten, Libyen, Syrien gepflegt. Ein Freundschaftsverhältnis verband diese Eremiten mit den Wüstentieren; sie reichten Tieren Wasser und Nahrung und halfen ihnen, wenn sie verwundet waren. Von einzelnen Heiligen der Wüste wird erzählt, daß sich Büffel, Wildziegen, Waldesel, Hyänen und Löwen bei ihnen einfanden. Zum Heiligtum der vielverehrten Thekla in Seleukia (Kilikien)

329 S. o. Anm. 238, S. 79.

330 S. Anm. 225; *Marie-Louise Henry,* Das Tier im rel. Bewußtsein des Atl. Menschen, Tübingen 1958.

331 *Josef Bernhart,* Heilige und Tiere, München 1937; *Helen Waddell,* Beasts and Saints, London 1934; *Sister Mary Donatus,* Beasts and Birds in the Lives of the early Irish Saints, Philadelphia 1934; *Lieselotte Junge,* Die Tierlegende des hl. Franz von Assisi, Leipzig 1934; *Hans-Joachim Falsett,* Irische Heilige und Tiere in mittelalterlichen lateinischen Legenden, Diss. Bonn 1960.

332 *Eusebius,* Hist. Eccl. VIII, 7.

gehörte ein Tierpark; die Tiere wurden als Weihgaben an die Heilige durch die Pilger mitgebracht[332a]. Viele Beispiele der Tierliebe werden von irischen Mönchsheiligen berichtet, die nach dem Vorbilde der Wüstenmönche lebten, insbesondere von Kolumkille (Columba), dem Gründer des Klosters Jona. Von ihnen kam die Tierliebe zu den angelsächsischen und festländischen Mönchen. Anselm von Canterbury, Norbert von Xanten, Joseph von Cupertino waren ähnliche Tierfreunde. Franz von Assisi[333] ist nur das bekannteste und charakteristischste Beispiel, aber keineswegs das einzige. Der tugendhafte Mensch ist nach seinen *Laudes de virtutibus* nicht nur den Menschen, sondern auch den zahmen und wilden Tieren untertan („subditus non tantum hominibus, sed etiam bestiis et feris")[334]. Franziskus sorgt für die Biene und Schwalbe, spielt mit der Schwester Zikade und dem Bruder Fasan, ja selbst gegen Würmer hegt er große Liebe und schiebt sie vom Wege, damit sie nicht zertreten werden. Er zähmt den Bruder Wolf durch seine Liebe. Tiere nahen ihm furchtlos. Vögel lauschen auf seine Predigt und warten auf seinen Segen; die Zikade setzt sich ihm auf die Hand und singt Gottes Lob. Flußvöglein verbergen sich in seiner Hand; Waldhäslein schmiegen sich an ihn an. Beim Hinscheiden erscheint eine Unmenge Schwalben, um ihren Herrn zu loben. Auch bei neueren Frommen wie Friedrich von Hügel finden wir die innige Tierliebe. Von ihm stammt das Wort: „Wir können und sollen Gott immer lieber werden durch die Liebe zu unseren kleinen Verwandten, den kleineren Gotteskindern."

Das erste Motiv der christlichen Tierliebe ist der Schöpfungsglaube. Schon der Apostel verkündet im Römerbrief die Solidarität von Mensch und Tier im Leiden und Erlösungsverlangen: „Alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstigt sich immerdar." „Das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung Gottes" (Rö. 8, 19 ff.). Die mittelalterliche Mystikerin Gertrud von Helftae „flehte Stunde um Stunde zum Herrn, er möge die Leidbeschwerten trösten. Dieses Gefühl des Mitleids übertrug sie sogar auf alle Geschöpfe wie Vögel oder Tiere der Erde, sobald sie dieselben von einer Beschwerde, sei es Hunger, Durst oder Kälte, bedrückt sah. Auch mit ihnen, als den Handgebilden ihres Herrn, fühlte sie Erbarmen und opferte jenes Leiden der unvernünftigen Kreatur dem Herrn auf, und zwar in Verbindung mit der Würde, in welcher jegliche Kreatur in ihm vollendet und in ihrer Art aufs höchste geadelt worden. Zugleich begehrte sie, der Herr möge sich seines Geschöpfes erbarmen und seine Qualen lindern."[335] Der „schwäbische Franziskus", der Dominikaner Heinrich Seuse, erklärte: „Aller Tiere und Vöglein

332a *B. Kötting*, Peregrinatio religiosa, Münster 1950, 156.
333 *Thomas a Celano*, Legenda prima 29.
334 *Böhmer*, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi 65.
335 Leg. div. am. I, 8.

und Gottes Kreaturen Mangel und Trauern, so ich sah und hörte, so ging mir's an mein Herz, und wenn ich nicht zu helfen vermochte, so seufzte ich und bat den obersten Herrn, daß er ihnen helfe." [336]

Das zweite Motiv der Tierliebe ist die Wiedererlangung der paradiesischen Reinheit und Unschuld, die Adam vor dem Fall besaß. Die Feindschaft zwischen Mensch und Tier gilt als eine Folge der Ursünde. Der Erlöste und Geheiligte aber kehrt in den paradiesischen Urzustand zurück, in dem die Freundschaft des Menschen mit den Tieren, eine Herrschaft des Menschen über die Tiere ohne Gewalt bestand. Die Urzeit kehrt in der Endzeit wieder; diese Endzeit ist mit Christus angebrochen. Das messianische Friedensreich mit seinem Bund zwischen Mensch und Tier (s. o. S. 91) hat in Christus und seinen Heiligen schon begonnen. Ein östlicher Wüstenmönch vertrat die Auffassung: „Wenn jemand die Reinheit erlangt hat, so wird ihm alles untertänig sein wie Adam im Paradies vor seinem Sündenfall." [337] Der irische Abt Kentigern sagte:

„Bevor der Mensch von seinem Schöpfer abtrünnig wurde, gehorchten ihm nicht nur die Tiere, sondern auch die Elemente. Jetzt aber, nach dem Falle, der alles in Feindlichkeit verkehrt hat, ist es das Gewöhnliche, daß der Löwe zerreißt, der Wolf verschlingt, die Schlange verwundet, das Wasser hinunterzieht, das Feuer in Asche legt, die Luft verwesen macht, die Erde, oft eisenhart geworden, Hungersnot anrichtet ... Aber weil die Heiligen zumeist in wahrer Unschuld und reinem Gehorsam in Heiligkeit, Glaube, Liebe und Gerechtigkeit vor dem Herrn vollkommen befunden werden, gewinnen sie gleichsam vom Herrn das alte Reich und die natürliche Herrschaft zurück, wenn sie den Tieren und den Elementen, der Krankheit und dem Tode gebieten." [338]

Die jüdisch-christliche Tierliebe finden wir auch im Islām. Der Ḳorān sagt: „Siehst du nicht, daß Allāh preisen alle in den Himmeln und auf Erden und die Vögel, ausbreitend ihre Schwingen? Jedes kennt sein Gebet und seine Lobpreisung, und Allāh weiß, was sie tun" (24, 41). Die muslimischen Wandermönche gleichen den christlichen Mönchen in ihrer Tierliebe. Als ein Schüler des Aš-Šiblī diesen nach dessen Tode im Traum sah, fragte er ihn, durch welche Taten er Allāhs Gnade erlangt habe, und empfing die Antwort: „Wegen einer Katze, die ich im Schnee gefunden und die ich von einem sicheren Tode errettet, indem ich sie auf mich nahm und unter meinen Kleidern erwärmte." [339]

336 Leben Seuses 29; Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 85.
337 Paulus der Einsiedler, Apophthegmata patrum, MiPG 65, 379.
338 Acta Sanctorum Bollandiana I Jan. 13, 816 c 2 n 7.
339 *René Brunel,* Le Monasticisme errant dans l'Islam, Sīdi Heddi et les Heddawa, Paris 1955, 429; *Hellmut Ritter,* Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ʿAṭṭār, Leiden 1955, 325 ff.

15. Für den religiösen Glauben ist die Natur[340] vom Stein bis zur Sonne eine Erscheinungsform des Göttlichen. Die Idolatrie liegt in der Anbetung eines isolierten Naturobjektes, in der Verkennung des Symbolcharakters; sie verkleinert damit die Größe Gottes, die sich in der Natur offenbart, aber nicht erschöpft. Darum führten die Propheten einen Kampf gegen jene, die zum Holze sagen „mein Vater" und zum Stein „du hast mich gezeugt" (Jer. 2, 27).

In derselben prophetisch-biblischen Religion finden wir eine wundersame Naturpoesie, die der antiken Hymnenpoesie von Babylonien, Ägypten und Indien ebenbürtig ist; die Natur ist nicht Gott, aber Gottes Werk, darum legt sie Zeugnis ab von der Herrlichkeit, Weisheit und Liebe des Schöpfers: „Herr, wie sind deine Werke so viel und so groß; du hast sie alle weislich geordnet" (Ps. 104, 24). In der Naturpoesie der Psalmen finden wir denselben Enthusiasmus wie im antiken Naturkult; aber die Selbständigkeit, Transzendenz und Majestät des Schöpfergottes ist in ihr stärker gewahrt als dort, wo die einzelnen Naturerscheinungen als Naturgottheiten gedacht sind (so in Ps. 148 und im Preisgesang der drei Jünglinge im Feuerofen: Benedicite omnia opera Domini Dominum, Dan. 3, 34 ff., Zusatz). Dennoch besteht hier ein ganz persönliches Verhältnis zur Natur, die leblose und belebte Natur werden nicht angebetet, wohl aber angeredet und aufgefordert zum Lob des Höchsten. Die beiden genannten Hymnen haben ihren festen Platz im morgendlichen Lobgebet der christlichen Kirche, den *Laudes*, erhalten. Täglich verherrlicht sie die Größe und Heiligkeit der Natur als Gottesschöpfung. Zum christlichen Gottesglauben gehört die Liebe zur Natur als dem Transparent Gottes. Das frühe Christentum hat den alttestamentlichen Schöpfungsglauben und die alttestamentliche Naturliebe gegenüber dem marcionitischen Naturhaß gerettet. Gott ist nicht nur der Gott der Heilsgeschichte, sondern auch der Natur; nicht nur der Erlöser, sondern ebenso der Schöpfer. Keine dämonische Macht, kein böser Demiurg ist die Weltursache, sondern der gütige Gott. Die Auferstehung Christi wird als Heiligung aller Natur, als Antizipation der Naturverklärung am Ende der Zeiten angesehen. Darum feiert die christliche Kirche die Osterliturgie in Gemeinschaft mit der ganzen Natur. Die östliche Kirche ruft in ihr: „Nun ist alles mit Licht erfüllt, Himmel und Erde und Unterwelt. Es feiere also die ganze Schöpfung die Auferstehung Christi, in dem sie begründet ist." Ein evangelisches Osterlied enthält ein ähnliches Bekenntnis:

„Die Sonn', die Erd', all Kreatur,
All's, was betrübet war zuvor,
Das freut sich heut an diesem Tag,
Da der Welt Fürst darnieder lag"
(Nikolaus Hermann).

340 Nature (versch. Verf.), ERE 9, 301–249; *J. G. Frazer*, The Worship of Nature, London 1926; *Karl Kerényi*, Die Göttin Natur, ErJb 14 (1946) 39–86.

Die Schöpfung weist jedoch über sich hinaus auf den Schöpfer, den Erneuerer und Vollender der Welt. Dieses Hinausweisen fand seinen großartigsten Ausdruck bei Augustin (Conf. 11, 6): „Ich fragte die Erde, und sie sprach: Ich bin nicht Gott. Und dasselbe bekannte alles, was auf Erden ist. Ich fragte das Meer und die Abgründe und die kriechenden Tiere unter den lebendigen Seelen, und sie antworteten: Wir sind nicht dein Gott, *quaere super nos*. Ich fragte die behenden Winde, und die ganze Luft mit ihren Bewohnern antwortete: Anaximenes irrt sich, wir sind nicht Gott. Ich fragte den Himmel, die Sonne, den Mond und die Sterne, und sie sprachen: auch wir sind nicht Gott, den du suchst. Und ich sagte all denen, welche die Pforte meines Fleisches umstehen: Ihr habt mir von meinem Gott gesagt, was i h r nicht seid; sagt mir doch etwas von i h m. Und sie riefen mit lauter Stimme: Er selbst hat uns geschaffen."

Eine höhere Kraft ist es, welche allen Geschöpfen Leben, Kraft, Schönheit und Freude schenkt, die ewige unendliche Liebe, *l'amor che muove il sole e l'altre stelle,* wie Dante im Schlußvers des Paradiso sagt. Aber diese Liebe wohnt am reinsten im Herzen des Menschen, darum verbindet ein noch engeres Band als die Kreatürlichkeit den Menschen mit der Natur. Der Mensch steht zu allen Erscheinungen und Wesen der Natur im Geschwisterverhältnis. Franziskus hat, von mystischen Motiven beseelt, die Naturliebe verinnerlicht und verpersönlicht. Er redet die Geschöpfe nicht nur mit du und ihr an, wie es der israelitische Sänger tut, sondern er nennt sie Bruder und Schwester, Glieder der einen Familie, nicht nur die Schwester Zikade und den Bruder Wolf, sondern auch die leblose Natur, Bruder Sonne, Schwester Mond, Bruder Wind, Bruder Feuer, Schwester Mutter Erde.

Die franziskanische Naturliebe brachte einen gewaltigen Fortschritt im Naturverständnis des abendländischen Menschen (s. o. S. 17). Der Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaft, Bacon, war ein Franziskaner. Unter dem Einfluß dieser franziskanischen Naturliebe, aber auch durch das Erwachen von stoischen und neuplatonischen Motiven, entstand im Spätmittelalter eine moderne Naturfrömmigkeit[341], die über die biblische, augustinische und franziskanische noch hinausgeht. Die Stoa hatte gelehrt, daß der göttliche Weltgeist Zeus in wechselnder Reinheit und Stärke in der Natur sich offenbart. Der Neuplatonismus hatte die von der Weltseele durchdrungene Natur als ein Abbild des geistigen Kosmos aufgefaßt. Johannes Scotus Eriugena[342] hatte diese neuplatonische Naturmystik in der christlichen Philosophie und

341 *Wilh. Ganzenmüller,* Das Naturgefühl im Mittelalter (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mitt. u. d. Ren. 18), Leipzig 1914; *Willi Flemming,* Der Wandel des deutschen Naturgefühls vom 15. bis 18. Jahrhundert, Halle 1931; *E. Beuthauser,* Untersuchungen über das romantische Naturgefühl im Mittelalter, Diss. Wien 1933.

342 *H. Doerries,* Zur Geschichte der Mystik: Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925; *M. Cappuyns,* Jean Scot Erigène, Löwen-Paris 1933; *M. dal Pra,* Scoto e il neoplatonismo medievale, Mailand (1941), 1951²; *Scheffczyk,* LThK 5², 1082 f.

Theologie eingebürgert. Giordano Bruno schritt auf der Bahn der Naturmystik fort[343]. Die Spinozistische Einheitsformel lautet: Deus sive natura sive substantia sive universum[344]. Und Jean J. Rousseau gab die Losung aus: „Retournons à la nature." [345] Diese Entwicklung schuf die Voraussetzung für Goethes Naturfrömmigkeit[346]: „Gott in Natur, Natur in Gott."

„Wie fass' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo?, ihr Quellen alles Lebens,
an denen Himmel und Erde hängt,
dahin die welke Brust sich drängt" (Faust I).

Schleiermacher verkündet in seinen „Reden": „Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen." Schleiermacher definiert Religion geradezu als „Anschauen des Universums". „Ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes." [347]

Diese abendländische Naturfrömmigkeit[348] vereint sich mit der östlichen mystischen Tradition in Rabindranath Tagore[349]. Die Naturfrömmigkeit übte einen starken Einfluß aus auf die ganze moderne Dichtung und Kunst. Diese schaute freilich Gott oft ausschließlich in der Natur und im menschlichen Leben, nicht in der Heilsgeschichte. Die Naturreligion emanzipierte sich von der Heilsreligion. Die Einheit beider ist jedoch charakteristisch für Franz von Assisi. Die Dichtung des Sonnengesanges ist mit Worten der Heilsgewißheit verknüpft. Die franziskanische Naturbegeisterung ist unlöslich mit dem Inkarnations- und Kreuzesglauben verbunden: der Sänger der Schönheit der Natur trug zugleich die Stigmen des Gekreuzigten.

16. Nicht nur Naturdinge, sondern auch von Menschenhand gefertigte Gegenstände sind Objekte der Anbetung: die *Idole* und *Kultsymbole.*

343 *G. Gentile,* Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento, Florenz 1920.
344 *G. Bohrmann,* Spinozas Stellung zur Religion, Gießen 1914; *G. Huan,* Le dieu de Spinoza, Paris 1914.
345 *G. Schulze,* Das Naturgefühl um die Mitte des 18. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1933; *P. M. Masson,* La religion de Rousseau, 3 Bde., Paris 1916.
346 *Franz Koch,* Goethe und Plotin, Leipzig 1925; *Erich Franz,* Goethe als religiöser Denker, Tübingen 1932; *Erich Seeberg,* Goethes Stellung zur Religion, 1932; *Grete Schaeder,* Gott und Welt bei Goethe, Hameln 1947.
347 Reden über die Religion, hrsg. v. *R. Otto* 27, 29.
348 *Kurt Leese,* Der protestantische Mensch und die Naturmystik, in: Die Religion des protestantischen Menschen, München 1948², 324–354.
349 *Emil Engelhardt,* Rabindranath Tagore als Mensch, Dichter und Denker, Berlin 1921; *Moritz Winternitz,* Rabindranath Tagore, Religion und Weltanschauung des Dichters, Prag 1936.

a) Das primitivste von diesen ist das in Australien, Neuguinea, Afrika und Amerika gebrauchte *Schwirrholz*[350], eine schmale, lanzettförmige Holzscheibe, mit Totem-Emblemen verziert, ein Stock oder Stein, die, an einer Schnur über dem Kopf im Kreis geschwungen, einen unheimlich brummenden Lärm hervorrufen. Das Schwirrholz (*tjurunga*, d. h. „der eigene Geheime")[351] ist das Allerheiligste der Australier; es wird in einer Höhle aufbewahrt und nur den Eingeweihten, nicht Frauen und Kindern, gezeigt. Jener wilde Lärm ist eine Ausdrucksform des Unheimlichen, des *tremendum*, ein Bild des Übersinnlichen.

b) Der Terminus *Fetisch*[352] (portugiesisch *feitiço* von lateinisch *factitius*) wurde durch das Werk von Charles de Brosses „Sur le culte des Dieux fétiches" (1760) in den Sprachgebrauch der abendländischen Wissenschaft eingeführt. Man versteht darunter ein von Menschenhand zusammengetragenes Zaubermaterial, auch Steine und Hölzer. Besonders zauberkräftige Objekte sind die *minkisi* (Pural von *nksi*)[353] der Bantu, Bündel mit machthaltigen Ingredienzien, Steinen, Zähnen, Haaren, Fellen, Schwänzen usw. Sie werden als Kraftzentrum und Glücksträger angesehen. Auch die Fox-Indianer kennen ein solches „heiliges Bündel", bestehend aus Eule, Tabakspfeife, zwei Schildkröten, Feuerstein und Flöte, welches die Macht des Stammes verkörpert. Im engeren Sinne ist der Fetisch ein von Menschen zurechtgemachter Holz- oder Steinklotz. Auch die Gebetsstöcke[354] der Delawaren und die *inao* der Ainu[355] (d. h. Botschaftbringer an die höheren Mächte) gehören zu den Fetischen. Der Terminus Fetisch ging sogar in die positivistische Ersatzreligion ein; Auguste Comte nennt die Erde „le grand fétiche".

c) Zu den von Menschenhand gefertigten machthaltigen Objekten gehören *Waffen* aller Art. Die Doppelaxt[356] als heiliges Objekt findet sich in den prähistorischen Grabhöhlen der Champagne, in schwedischen Gräbern und in Mykene auf Kreta. Eine Reihe von Göttern in Kleinasien und Griechenland, auch Zeus, werden mit der Doppelaxt abgebildet. Heilig sind in gleicher Weise Lanze, Wurfspieß und Schwert[357]. Bei den Waffen legte man den

350 *O. Zerries*, Das Schwirrholz, Stuttgart 1942.
351 *Carl Strehlow*, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Centralaustralien, bearb. v. *M. v. Leonhardi*, Frankfurt, II 1908 passim; *Söderblom*, WG 34 ff.
352 Fetishism (Introductory, American, Indian), ERE 5, 894 ff.; *Fritz Schultze*, Der Fetischismus, Leipzig 1871; *R. H. Nassau*, Fetishism in West Africa, London 1904; *R. H. Miligan*, The Fetich Folk of West Africa, N.Y. 1912; *Chr. Garnier* et *J. Fralon*, Le fétichisme en Afrique, Paris 1951; *Goldammer*, RGG 2^3, 924 f.
353 Söderblom, WG 61 f.
354 *W. Schmidt*, UG V, 490 ff.
355 *Hans Haas*, Die Ainu und ihre Religion, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 8, X ff.
356 *Chr. Blinkenberg*, The Thunderweapon in Religion and Folklore, Cambridge 1911; *M. P. Nilsson*, The Minoan-Mycenaean Religion, Lund 1950^2, 162 ff.; GGR I, 254 ff.; *F. R. Walton*, RGG 2^3, 241 f.
357 *de Vries* II, 95, 213 ff.

Schwur ab. In Rom war die Lanze Bild des Kriegsgottes; zur *hasta* rief man bei Beginn des Krieges: *Mars vigila*[358]. In Japan werden Speere, Bogen und Pfeile als *shintai*, „Gottes Leib", bezeichnet[359]. In Rom verehrte man einen Schild *(ancile)*, welcher angeblich zur Zeit Numas vom Himmel herabgefallen war. Lanze und Schild wurden dort in der *Regia* aufbewahrt und bei den Marsfesten von tanzenden Saliern mitgeführt[360].

d) Der *Hammer* war in der germanischen[361] und auch in der keltischen[362] Religion heilig. Er wurde im Opfersaal als Kultgerät zum Weihen und Segnen gebraucht, weshalb man vom „Hammersegen" sprach. Der Hammer galt als dem Thor heilig; er heiligte die Ehe und den Scheiterhaufen. Auch bei den Slawen fand sich der Hammerkult. Der Dänenprinz Magnus brachte von einem Ostzug einen schweren „Jupiter-Hammer" mit, der auf einer Insel verehrt wurde[363].

e) Von großer Bedeutung ist der *Stab*[364]. „Einer der gewaltigsten Fortschritte in der urtümlichen Entwicklung des Menschen liegt in dem Augenblick, wo er zum ersten Mal zu einem Stabe greift, um den auf die Reichweite seiner eigenen Gliedmaßen beschränkten Wirkungsbereich zu erweitern." [365] Der Stab ist ursprünglich entweder eine Waffe oder er hängt mit dem Baumkult zusammen; wie der entblätterte Maibaum trägt er die Kraft des grünenden Baumes noch in sich (s. o. S. 69). Dieser Glaube liegt der Legende vom grünenden Stab des Aaron zugrunde (4. Mos. 17, 16–25): alle Fürsten Israels geben Mose ihren Stab, er legt sie in die Stiftshütte und findet am Morgen den Stab Aarons grünend. Dieses mythische Motiv kehrt wieder in der Marienlegende der Hrosvitha von Gandersheim, die zum Teil auf dem Protevangelium des Jakobus (9) beruht[366]. Der Hohepriester wählt einen Gatten für die Tempeljungfrau Maria; von den Stäben der dreitausend Männer Judas beginnt der des Joseph zu grünen. Auf dasselbe Motiv geht Tannhäusers grünender Stab bei der Rückkehr vom Venusberg zurück. Der Zauberstab wirkt nach dem Prinzip der Kontaktmagie; er vermag Wunder aller Art zu tun. Der efeuumwundene Thyrsosstab des Dionysos läßt bei Pylos eine Quelle aufbrechen;

358 *Servius*, Aeneid. 7, 603; 8, 3.
359 *Chantepie* I, 308.
360 *Wissowa*, RKR 131.
361 *de Vries* II, 213 ff.; *Weiser-Aall*, Hammer, HWDA 3, 1370 ff.
362 *Chantepie* II, 606.
363 *Chantepie* II, 529.
364 *Bertholet*, RGG 5², 2084 f.; *Jeremias*, ATLAO Motivreg. Stab; *Nilsson*, GGR I, 479 f.; *P. Saintyves*, Le thème du bâton sec qui reverdit, Essai de mythologie liturgique, Rev. Hist. Lit. Rel. N. S. 3 (1912) 421–454; *F. J. M. de Waele*, The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity, Gent 1927; *E. O. James*, Staff, ERE 11, 811 ff.; *Karl Keyßner*, Studien zum griechischen Hymnus, Stuttgart 1931, 79 ff.
365 *Bertholet*, a. a. O., 2084.
366 Historia nativitatis laudabilisque conversationis intactae Dei Genitricis ed. *Paul Winterfeld* (Mon. Germ. in usum schol.), 1902.

Kirke verwandelt mit einem Stab die Gefährten des Odysseus in Tiere (Od. 10, 538), ebenso Artemis die Schwestern des Meleager, die um diesen trauern, in Vögel. Der Stab des indischen Brahmanen, der als Donnerkeil bezeichnet wird, vertreibt die Dämonen[367]; der Stab des keltischen Sehers vermag das Unbekannte ausfindig zu machen. Mose vermag mit seinem Zauberstab Wasser in Blut zu verwandeln, Frösche, Stechmücken und Heuschrecken herbeizurufen, Gewitter und Hagel zu erzeugen (2. Mos. Kap. 7 ff.); beim Auszug aus Ägypten bewirkt er mit ihm die Zerteilung der Wasser, so daß die Kinder Israel trockenen Fußes hindurchgehen, wie den Tod der Ägypter in den Fluten (2. Mos. Kap. 14). Mit dem Stab schlägt er Wasser aus dem Felsen (2. Mos. 17, 1 ff). Der Stab des Elisa hat Macht, das Eisen schwimmen zu lassen und Tote zu erwecken (2. Kö. 6, 1; 4, 29). Die Verbindung von Stab und Schlange findet sich schon in Babylonien[368]. Sie kehrt wieder in der Mose-Legende: auf Gottes Befehl wirft Mose seinen Stab vor Pharao und verwandelt ihn in eine Schlange; die ägyptischen Zauberer vermögen dasselbe, aber der Stab des Mose verschlingt ihre Stäbe (2. Mos. 7, 9).

Zauberstäbe werden als Gottheiten verehrt, z. B. der Zauberstab von Chäronea[369]. Das litauische *stabas* (Lehnwort aus dem Germanischen) ist die Bezeichnung für Götterbild[370]. Der Zauberstab erscheint als Attribut des Hermes, Horus, Asklepios und Poseidon. Christus wird in der altchristlichen Kunst als *Thaumatoûrgos* dargestellt, der mit seinem Zauberstab Lazarus vom Tode erweckt[371].

Der Stab erfuhr eine mehrfache Weiterentwicklung. Er wurde 1. zum Instrument geistlicher Würdenträger. Die buddhistischen Äbte in Japan tragen kurze Stäbe mit Inschriften. Die römischen Auguren trugen als Zeichen ihrer Würde einen knotenlosen Krummstab (baculum sine nodo aduncum)[372]. Die christlichen Bischofs- und Abtstäbe[373] gelten als Nachbildungen des Moses- und Aaronstabes. An den T-förmigen orientalischen Bischofsstäben befindet sich ein Schlangenkopf, ebenso Schlangen am Fuß der abendländischen Stäbe. Auch muslimische Prediger tragen einen Stab[374]. Der Stab wurde 2. zum Königsszepter, durch das die τιμή des Herrschers mitgeteilt wird. Von Zeus hat der König sein Szepter (Il. II, 205; IX, 98). Der Stab wird 3. zum Richterstab, daher kommt die Rechtssitte des Stabbrechens bei der Hinrichtung

367 Śata-patha-Brāhmaṇa III, 2, 1, 32.
368 *Jeremias*, ATLAO 453, Abb. 188.
369 *Pausanias* IX, 40, 11 ff.
370 *de Vries* II, 136.
371 *Jos. Wilpert*, Römische Mosaiken und Malereien II, Freiburg 1916, 798 ff.; Dict. Arch. Lit. VIII, 2009–2088.
372 *Wissowa*, RKR 452.
373 *Balth. Fischer*, LThK 2^2, 508 f. (Lit.).
374 *C. H. Becker*, Islamstudien, Leipzig 1924, 469 f.

und der Ausstoßung aus dem Stamm[375]; 4. zum Boten- und Götterstab: Hermes trägt als Bote die ῥάβδος.

f) Die *Fahne* ist das Zeichen für die Gegenwart der Gottheit. Das ägyptische Ideogramm für Gott ist als Fahne gedeutet worden[376]. Buddhistische und hinduistische Tempel wie islamische Heiligengräber werden durch Fahnen gekennzeichnet, die an hohen Stangen angebracht sind.

g) Der *Spiegel*[377]. Der Metallspiegel wird als „älteste Hieroglyphe der Menschheit" bezeichnet. Im chinesischen Taoismus werden Sonnen- und Mondlicht durch Spiegel (oder Muscheln) in den Körper eingeführt[378]. Der „achthändige Spiegel" *(yatakagami)* wird als „Gottesleib" der japanischen Sonnengöttin Amaterasu in ihrem vornehmsten Heiligtum in Ise aufbewahrt und von einer Vestalin gehütet. Auch in den meisten anderen shintoistischen Schreinen finden sich solche *shintai*. Dem japanischen Kaiser wurden bei der Thronbesteigung als Insignien Spiegel und Schwert überreicht[379]. In der Magie kommt ein wichtiger Platz dem Zauberspiegel[380] zu.

Der Spiegel ist ein besonders beliebtes Bild der deutschen Mystiker[381]: *1.* Gott ist ein „Spiegel, der sich offenbart, wem er will" (Eckhart)[382], ein „Spiegelberg" und „Spiegel der Ewigkeit" (Mechthild von Magdeburg)[383], Christus ein „Spiegel der Gottheit" (Tauler, Seuse[384]), ein „Spiegel aller Vollkommenheit", „aller Güte" (David von Augsburg)[385], der „allerwonniglichste Spiegel des himmlischen Vaters" (Mechthild v. Magdeb.)[386], „der lichte Spiegel des göttlichen Antlitzes" (David von Augsburg)[387] (der Ausdruck kehrt bei Luther wieder[388]), der Heilige Geist „der Spiegel, in dem sich Vater und Sohn anschauen" (Hermann von Fritzlar)[389]. *2.* Die Seele ist ein Spiegel der Gottheit, die Projektion des Makrokosmos im Mikrokosmos. Mechthild von Magdeburg sagt: „Ich bin dein Spiegel"; „Ein Spiegel ward gesehen im Himmelreich vor der Brust einer jeden Seele und eines jeden Leibes; in ihm scheinet der Spiegel der heiligen Dreifaltigkeit"[390].

375 *E. v. Moeller,* Die Rechtssitte des Stabbrechens, Zeitschr. Savigny-Stiftung 21 (1900) 27–115; *Karl v. Amira,* Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik, Abh. d. bayer. Ak. W. Phil. hist. Kl. 25 (1909).
376 *Kurt Goldammer,* Die Fahne, Zur Geschichte und Phänomenologie eines religiösen Urobjektes, Tribus, Zeitschr. f. Ethnologie N.F. 4/5 (1954/55) 13–55; *Böing,* LThK 3², 1340 f.
377 *G. F. Hartlaub,* Zauber des Spiegels, München 1951; *A. E. Crawley,* Mirror, ERE 8, 695 ff.
378 *Chantepie* I, 223.
379 *Chantepie* I, 285, 308–312, 326.
380 *A. Delatte,* La catoptromancie grecque et ses dérivés, Paris 1932; *Bieler,* Spiegel, HWDA 9, Anh. 547–577; *E. A. Crawley,* Mirror, ERE 8, 695 ff.
381 *Lüers,* SpM 245 ff.
382 *Pfeiffer* II, 536.
383 Offb. I, 20; VII, 1.
384 Predigten, hrsg. v. *Vetter* 272; Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 277.
385 *Pfeiffer* I, 326, 344.
386 Offb. VII, 19.
387 *Pfeiffer* I, 396.
388 Erl. 21, 105.
389 *Pfeiffer* I, 46.
390 Offb. I, 4; VI, 41.

Auch die islamische Mystik[391] gebraucht viel das Gleichnis des Spiegels. Sowohl der Gottliebende wie der göttliche Geliebte werden mit dem Spiegel verglichen. Die vom Rost des Irdischen bedeckte Seele wird durch das stete Gedenken Gottes *(dhikr)* oder durch die Hilfe des Seelenführers *(šeiḫ)* ein leuchtender Spiegel[392].

h) *Scheibe* und *Rad*[393] finden sich schon im steinzeitlichen Norden und im bronzezeitlichen Europa. Sie stellen die Sonnenscheibe oder das Rad des Wagens dar, mit dem die Sonne über den Himmel fährt. Beide werden im Sonnenzauber verwendet. Berühmt ist der Sonnenwagen von Trundholm[394], eine von einem Pferd gezogene Scheibe aus der Bronzezeit, 1902 in Seeland gefunden, ähnlich die Sonnenscheibe von Eskelhem. Sie sind Kultwagen, die umhergefahren wurden. Das Sonnenrad ist auch das Zeichen des keltischen Sonnengottes und dessen Nachfolgers, des gallo-römischen Jupiter[395]. Die sekundäre Bedeutung des Rades ist die Bewegung, das Glück. Im indischen Buddhismus wurde das ur-indogermanische Zeichen des Sonnenrades zum Symbol des Geburtenkreislaufes[396], des Ursachenzusammenhangs, den Buddha aufgehoben hat, und damit der Heilslehre – in der ersten Predigt hat Buddha „das Rad der Lehre" *(dharma-cakra)* in Bewegung gesetzt. Auf tibetischen Bildern werden in den einzelnen Feldern die verschiedenen *nidāna* (Glieder der Kette des Geburtenkreislaufes) dargestellt. Das Rad wird von einem Ungeheuer (dem Totengott) gehalten. Das Rad[397] ist ein Lieblingsbild für die Gottheit bei Hildegard von Bingen. Bei den mittelalterlichen Mystikern erscheint es sowohl als „Glücksrad" wie als „Sonnenrad"[398]; Seuse spricht vom „ewigen Sonnenrad"[399]; Konrad von Würzburg nennt Maria „der Saelde (Seligkeit) Rad"[400].

i) Der *Ring*[401] ist *1.* Symbol der Sonne. Die Lappen-Familie wirft am Neujahrsmorgen einen Messingring in einen Bach oder Brunnen, damit die Sonne in ähnlicher Schönheit erstrahlt wie im alten Jahr. Er ist *2.* eine magische

391 *Schimmel,* Bildersprache 47 f.
392 Das Bild des Spiegels wird besonders häufig im Savāniḥ des Aḥmad Al-Gazzālī gebraucht.
393 *L. v. Schroeder,* AR II, 169 ff., 225 ff.; *de Vries* I, 129; *Tiemann,* Rad, HWDA 7, 463–489.
394 *de Vries* I, 132 ff.
395 *Chantepie* II, 623.
396 *Edward J. Thomas,* The history of Buddhist thought, London 1951², 66 ff. (mit Abb.); vgl. *H. Beckh,* Buddhismus II, 1928³, 94–108.
397 *Lüers,* SpM 242 f.
398 *Pfeiffer* I, 201; II, 180.
399 Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 364, 367, 435.
400 *Wilhelm Grimm,* Konrads von Würzburg Goldene Schmiede, Berlin 1840, XLI, hrsg. v. *R. Schröder,* Göttingen 1926.
401 *W. Jones,* Fingerring Lore, London 1877; *Heinz Battke,* Geschichte des Ringes, Baden-Baden 1953; *J. Sauer,* LThK 8, 900 (weitere Lit.); *Jungwirth,* Ring, HWDA 7, 702–724.

Fessel. Der altrömische Brauch des Ringwechsels bei der Eheschließung ging in den christlichen Hochzeitsritus über. Bei den Germanen trug der Häuptling einen Ring als Zeichen seiner Macht. In den germanischen Tempeln lag der Ring auf dem Altar und wurde beim Schwur festgehalten. Auch der Priester trug während der Kulthandlung einen geweihten Ring. Die Götterbilder der Germanen hatten einen goldenen Ring am Arm[402]. Der Zauberring schützt vor Unheil, macht sichtbar und unsichtbar. Der in der abendländischen Kirche gebräuchliche Bischofsring (zuerst im 7. Jahrhundert in Spanien bezeugt) wird als *signaculum fidei* gedeutet, als Bild der Gnadengaben des heiligen Geistes und des Bundes mit der Kirche. Äbte tragen einen solchen Ring seit dem 12. Jahrhundert. Der Nonnenring, zuerst von Ambrosius[403] erwähnt, versinnbildet die Vermählung der gottgeweihten Jungfrau mit Christus; er wurde seit dem 13. Jahrhundert bei Ablegung der Gelübde überreicht.

k) Darstellungen der menschlichen *Geschlechtsteile.* Das männliche Geschlechtsorgan *(Phallus)*[404] ist dem primitiven Menschen heilig als Träger der Zeugungskraft, das weibliche *(vulva)* als Träger der Gebärkraft, beide als Inbegriff des Lebens gegenüber Mächten der Zerstörung. Der primitive Mensch hat einen starken Sinn für das Mysterium des Geschlechtslebens, das Wunder der Zeugung. Dabei verbinden sich Mana- und Tabu-Vorstellung. Das Wunderbare, Göttliche ist zugleich das Gefährliche, Dämonische. Mit der Heilighaltung der Geschlechtszeichen verbindet sich keinerlei Laszivität oder Roheit; sie ist „keineswegs eine seltsame Verirrung, sondern eigenste Menschlichkeit“[404a]. Wie alle Kulthandlungen, so finden auch die sexuellen Riten in aller Öffentlichkeit statt. Schon in der Steinzeit wurden Phallus- und Vulvadarstellungen zum Fruchtbarkeitszauber gebraucht. Bei den Pfahlbauten im Bodensee wurde ein hölzerner Phallus ausgegraben. Zahlreiche Negerstämme besitzen phallusähnliche Fetische. Die Feuerlandindianer führen einen Tanz auf, bei dem als Phallus ein Riesenwulst von Gras vorgebunden ist[405]. Aus dem Phalluskult ist das altmexikanische Drama hervorgegangen[405a]. Im japanischen Shintoismus[406] war der Phalluskult sehr ausgedehnt; seit dem 2. Jahrtausend suchte der offizielle Shintoismus, wohl unter buddhistischem Einfluß, ihn zu überwinden. Noch heute finden sich in abgelegenen Berggegenden phallische Schreine. Die Freudenhäuser, welche sich an den Zugangsstraßen zu den Wall-

402 *de Vries* II, 116 f., 189, 293 ff.
403 Mi PL 17, 701.
404 *E. S. Hartland,* Phallism, ERE 9, 815–831; *Hans Herter,* De Priapo (RVV XXXIII), Gießen 1932; *Ders.,* Phallophorie, Phallos, *Pauly-Wissowa,* 19, 2 (1938) 1673–1748; *Rühle,* RGG 4², 1172 ff.; *Bonnet,* RLÄR 590 ff; *Nilsson,* GGR I, 108 ff.; *de Vries* I, 122, 136 f.; II, 282.
404a *van der Leeuw,* Der Mensch und die Religion, Basel 1941, 157.
405 *W. Schmidt,* UG 2, 908.
405a *K. Th. Preuß,* Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Arch. f. Anthropol. N. F. 1, 1904, 129–188.
406 *Chantepie* I, 295.

fahrtsorten befanden, waren an den „Göttersimsen" mit Phallen geschmückt. Die heiligen Steine des kanaanäischen Kultes waren phallusförmig. Bei den Dionysosfesten wurden Phallen umhergetragen; Mänaden schwangen Phallen in wilder Raserei. Bei dem römischen Fruchtbarkeitsfest *(liberalia)* wurde ein Phallus öffentlich umhergefahren und von einer Matrone bekränzt[407]. Von der Verbreitung des Phalluskultes in der hellenistisch-römischen Welt gibt Bischof Hippolyt ein anschauliches Bild: „Es gibt keinen (ägyptischen) Tempel, vor dessen Eingang nicht nackt das Verborgene steht, von unten nach oben gerichtet und mit allerlei Früchten des Werdens bekränzt. Es steht nicht nur in den heiligsten Tempeln vor den Bildern, sondern auch ... an allen Wegen und auf allen Straßen und in den Häusern, als Grenze und Malstein."[408] In Indien findet sich das *liṅgam* allenthalben in Tempeln und Häusern; manche Felder sind förmlich übersät von *liṅga*-Steinen. Das *liṅga* wird bekränzt und auch von Frauen und Mädchen angebetet. Das *catur-mukha-liṅga* ist umgeben von vier Gesichtern des Gottes Brahma. Viele Inder, insbesondere die Glieder der *Liṅgāyat*-Sekte, tragen das *liṅga* als Amulett am Halse[409].

Später wurde der Phallus Symbol oder Attribut zahlreicher Gottheiten; ithyphallisch wurden dargestellt: der ägyptische Min[410], Hermes und Liber (in alter Zeit in Form eines Phallus verehrt), der späthellenistische Gartengott Priapos[411], der indische Śiva, der germanische Freyr, dessen Bild im Tempel zu Uppsala stand, der slawische Gott Jarilo, die Personifikation des Lenzes. Im Mittelalter wurden sogar ithyphallische Heiligenbilder verehrt; man opferte ihnen Nachbildungen des Phallus und stellte phallusförmige Gebäcke her. Bis ins 18. Jahrhundert wurde in Oberbayern ein Phallusfetisch unter dem Namen St.-Leonhards-Nagel durch die Felder getragen und von den Mädchen umarmt und geküßt[412]. Ein Rest der antiken phallischen Zeremonien hat sich bei der römischen Taufwasserweihe erhalten, bei welcher die Osterkerze in das Taufwasser gestoßen wird. In den begleitenden Gebeten kommt deutlich zum Ausdruck, daß dieser Zeugungsakt das Wasser gebärfähig machen soll[413].

Das Geschlechtliche, das ursprünglich heilig war, wurde später zum asketischen Tabu, ähnlich wie die Totemtiere zu unreinen Tieren wurden. Es ent-

407 *Varro* bei *Augustinus,* Civ. Dei 7, 21.
408 Refut. V, 7, übers. *v. Latte,* RL 5, 76.
409 *Glasenapp,* H 393 ff.
410 *C. Jonco Bleeker,* Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest, Suppl. zu Numen 3, Leiden 1956; *Helmuth Jacobsohn,* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Hamburg 1939, 30 ff.; *Bonnet,* RLÄR 461 ff.
411 *R. P. Knight,* An Account of the Remains of the Worship of Priapos, London 1786; *Hans Herter,* s. o. Anm. 404.
412 *Buschan,* Altgermanische Überlieferungen, München 1936, 143 ff.
413 *Hermann Usener,* Heilige Handlung, ARW 7, 294 ff.

stand weithin eine förmliche Angst vor dem Geschlechtlichen. Erst die moderne Biologie hat den Aberglauben, der sich in der Menschheit mit dem Geschlechtlichen verbunden hatte, abgetan und viele Verkrampfungen gelöst und damit etwas von der Unbefangenheit der primitiven Menschen zurückgewonnen.

l) Das *Kreuz*[414] ist keineswegs erst ein christliches, sondern ein uraltes vorchristliches Symbol, freilich kein heilsgeschichtliches, sondern ein kosmisches. Das vierarmige Kreuz findet sich als Schriftzeichen bei den Elamitern, Sumerern, Kretern und Hethitern, als Schmuck des hohenpriesterlichen Kleides in Memphis, als Mantel- und Halsschmuck der assyrischen Könige. Bei den Akkadern ist es das Symbol des Himmels, des Gottes Anu, bei den Galliern Symbol der Sonne, bei den Dakota-Indianern Symbol der vier Himmelsgegenden, der „Windrose". Bei den Mexikanern erscheint das Kreuz als Stilisierung des Baumes des Lebens und der Fruchtbarkeit, bei den Germanen als Stilisierung des Hammers. Das ☥ Henkelkreuz[415] gilt als Schlüssel des Lebens in Ägypten, ist aber auch in der semitischen Welt verbreitet, desgleichen in Phrygien und bei den Hethitern. Bei den Griechen wurde das Kreuzzeichen auch dem Brot eingeschnitten; dieses heißt ἄρτος τετράτρυφος (das aus vier Stücken bestehende Brot).

Im Christentum kam der Kreuzeskult[416] relativ spät auf. Nach der Legende wurde das Kreuz Christi durch die Kaiserin Helena aufgefunden[417]. Von Jerusalem wurde dann der Kult des Kreuzes auf die gesamte Kirche übertragen. Zuerst wurden Partikel des angeblichen Kreuzes Christi verehrt, dann das nackte Kreuz aufgestellt; es diente zunächst als Prozessionskreuz, das während des Gottesdienstes auf dem Altar befestigt wurde. Seit 1100 wurden Standkreuze auf Altären aufgestellt, zuerst in der Ostkirche, jedoch bis ins frühe Mittelalter ohne Kruzifixus, wie das bis heute noch bei den Nestorianern geschieht. Die romanische Kunst zeigt den Kruzifixus am Kreuz, zuerst noch bekleidet, dann nackt, und zwar als Sieger mit der Krone, als „leidlosen Überwinder", wie das der johanneischen Auffassung des Kreuzestodes Christi entspricht (Joh. 19, 30). Erst die gotische Kunst stellte den Gekreuzigten als „Schmerzensmann" dar mit dem „Haupt voll Blut und Wunden". Das Kreuz wurde so zum Symbol des Versöhnungsmysteriums. Die Anbetung des Kreuzes in der östlichen und westlichen Kirche am Karfreitag geht zurück auf den

414. *Gabriel de Mortillet,* Le signe de la Croix avant le Christianisme, Paris 1866; *E. Bunsen,* Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen, Berlin 1876; *Goblet d'Alviella,* Cross, ERE 4, 324 ff. (Lit.); *L. Spence,* Cross (American), ERE 4, 329 f.; *A. Jeremias,* HAOG 193 ff.; *J. Hempel,* RGG 3², 1289 f. (Lit.); *C. M. Edsman,* RGG 4³, 45 ff.

415 *Bonnet,* RLÄR 418 ff.; *Maria Cramer,* Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten, Wiesbaden 1955.

416 *J. Sauer,* LThK 6, 242–254 (Lit.); *Erich Dinkler,* RGG 4³, 46 f.; *H.-U. Haedeke,* ebd. 47 ff. (Lit.).

417 Quellen*: Viktor Schultze,* Kreuzauffindung, RE 11, 92.

jerusalemischen Brauch. In der römischen Karfreitagsliturgie wird es feierlich enthüllt mit dem Ruf: „Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit."

m) Eine außerordentlich weite Verbreitung weist das *Hakenkreuz*[418] auf, auch *crux gammata,* γαμμάδιον genannt, weil in vier griechische γάμμα auflösbar, germanisch *fylfot, Fürfos* oder Pfötchenkreuz. Es ist neben dem gleichseitigen Kreuz die meistverbreitete Form des Kreuzes in der Antike, „vielleicht die älteste Hieroglyphe der Welt"[419]. Die früheste Bezeugung finden wir auf einer elamitischen Vase bei Susa (spätneolitisch, 4000–3000 v. Chr.), dann bei den Hethitern, in Griechenland, im Korinth der mykenischen Zeit, in Böotien und Cypern; wir finden es auf dem Ornat der Priester und Könige von Assyrien, auf den Steinen der Hallstattzeit (spätneolithisch), in der Bronzezeit (Pfahlbauten in Le Bourget), in Troja, den Donauländern, bei den Etruskern, auf skandinavischen Felsbildern (1000 v. Chr.), bei den Kelten im 4. Jahrhundert v. Chr. In Indien hat es zwei Formen: 卐 *svastika* (von *svasti* = Glück), das männliche Prinzip *(Gaṇeśa)* darstellend, und 卍 *sauvastika,* das weibliche Prinzip *(Kālī)* symbolisierend. Jainismus, Buddhismus und Hinduismus gebrauchen es in gleicher Weise; wir schauen es auf der Brust der Buddhas und Bodhisattvas und auf den Fußspuren des Buddha *(Buddhapada).* Durch den Buddhismus gelangte das Hakenkreuz nach Tibet, China und Japan. In China wurde es zu einem Schriftzeichen mit der Bedeutung: Vielheit, Fülle, Glück, langes Leben, in Japan mit der Bedeutung der Zahl 10 000. Es begegnet uns auch in Afrika, Nord- und Südamerika bei eingeborenen Völkern, auch im alten Mexiko, dessen Kultur ja mit der vorderasiatischen zusammenzuhängen scheint. Es ist keineswegs ein „arisches" Symbol, da es auch in der semitischen Welt heimisch ist; das „Kainszeichen" (1. Mos. 4, 15), das Zeichen Hiobs (Hi. 31, 35), das Zeichen der Lebensrettung bei Hesekiel (9, 4) werden als Hakenkreuz gedeutet. Auch die Kunst der christlichen Katakomben übernahm dieses Zeichen – die These von der *crux dissimulata* ist abzulehnen. Das Hakenkreuz lebt im Mittelalter fort; es findet sich auf Münzen, Wappen, Glocken und Paramenten.

418 *M. de Zmigrodszki,* Geschichte des Swastika, Braunschweig 1890; *Th. Wilson,* The Svastica, the earliest known Symbol and its Migration, Washington 1896; *Ludwig Wilser,* Das Hakenkreuz nach Ursprung, Vorkommen und Bedeutung, Leipzig 1917; *Jörg Lechler,* Das Hakenkreuz, Die Geschichte eines Symbols, Leipzig 1921; *Otto Grabowski,* Das Geheimnis des Hakenkreuzes und die Wiege des Indogermanentums, Berlin 1921; *O. Hupp,* Runen und Hakenkreuz, München 1921; *F. Adama van Scheltema,* Die altnordische Kunst, Berlin 1924², 196 ff.; *Jacoby,* Hakenkreuz, HWDA 3, 1354 ff. (Lit.); *J. Hempel,* RGG 2², 1582 f.; *de Vries* I, 153 f.; II, 216; *Ders.,* RGG 3³, 31 f.; weitere Lit. *Goblet d'Alviella,* ERE 4, 329.

419 *Carl Maria Kaufmann,* Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1922³, 271.

Es gibt freilich „kaum ein Symbol, das zu so verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben hat“ [420]. Man hat es gedeutet als fließendes Wasser, Luft, Feuerbohrer, Feuerquirl, Segelboot, als sich kreuzende Blitze, als doppelte Wolfsangel, als Spiralmotiv, als die weibliche Vulva, als Zeichen der geschlechtlichen Vereinigung (in Elam und Griechenland findet es sich auf der Vulva einer Göttin, in Troja auf dem Nabel), als tierisches oder menschliches Embryo in stilisierter Form, als Zeichen der Fruchtbarkeit und des Lebens, als fliegenden Kranich oder Storch, als Mondsichel, als Sonne in ihrem Lauf um den Himmel (Sonnenrad), als astronomische Bewegung überhaupt, als Wirbelsturm, als magisches Drehen oder Kreisen („quod Deus bene vertat“). Nicht mit Unrecht wurde bemerkt, daß es besser geeignet ist als Symbol des Völkerbundes denn als solches der nordischen Rasse und des Nationalsozialismus, der mit dem Hakenkreuz eine polemische Tendenz gegen das christliche Kreuz verfocht. Zusammenfassend kann man das Hakenkreuz als zauberhaftes Zeichen des Lebens, der Fruchtbarkeit und des Glückes kennzeichnen.

n[1]) Das *Götterbild* oder Idol [421] im engeren Sinne weist irgendwie menschliche Züge, wenn auch nur andeutend, auf. Der Grad der Vermenschlichung wechselt; entscheidend ist, daß das Bild mit göttlicher Kraft erfüllt ist. Den Übergang vom Fetisch aus Holz oder Stein zum Götterbild beobachten wir bei Naturvölkern und antiken Völkern (s. o. S. 97). Bei den Kelten dienten roh bearbeitete Bäume als Götterbilder.

Ausgeprägte Götterbilder finden wir bei präkolumbischen Mittelamerikanern, Ägyptern, Mesopotamiern, Griechen, Römern, Kelten, Slawen und Nordgermanen (*trégud* = Holzgott, *skurgod* = Schnitzgott).

Das Material ist sehr verschieden, z. T. bestimmt durch ursprüngliche heilige Naturobjekte. Sie sind aus Steinen (Hermessäulen) oder aus bestimmten Baumsorten gefertigt, z. B. den heiligen Ölbäumen in Griechenland, auch aus Bronze und anderen Metallen. Vielfach sind sie mit Gold und Silber verziert, oft bekleidet nach Menschenart. Wir finden weit seltener Gemälde als Statuen. Verbreitet sind die mit Nägeln beschlagenen Götterbilder. Nägel sind Symbole menschlicher Krankheiten, welche auf den Gott übertragen werden, oder Symbole der Verehrer, welche sich unlöslich mit der Gottheit verbinden, oder solche der Gebetswünsche, welche der Mensch an den Gott heranbringt. Die Vermenschlichung ist am stärksten durchgeführt in der griechischen Religion

420 *Goblet d'Alviella*, ERE 4, 328.

421 *Leonhard Franz*, Religion und Kunst der Vorzeit, Prag 1937; *Edwyn Bevan*, Holy Images. An inquiry in idololatry and image worship in ancient paganism and in Christianity, London 1940; *E. U. Sydow*, Kunst der Naturvölker. Afrika, Ozanien, Indonesien, Berlin 1954; *Glasenapp*, H 340 ff.; *de Vries* II, 107 ff.; *Nilsson*, GGR I, 71 ff.; *H. E. Killy, M. Höpfner*, RAC 2, 320 ff.; Images and idols (verschiedene Verfasser), ERE 7, 110–160; *Ratschow*, RGG I[3], 1268 ff.; *Val. Müller*, Kultbild, Pauly-Wissowa, Suppl. 5, 473–511; *F. Sierksma*, Götter, Götzen und Dämonen, Wien 1959. S. u. Anm. 448.

unter dem Einfluß des auch bei Homer deutlichen Anthropomorphismus und Rationalismus. Dabei wurde das Irrationale und Übernatürliche zurückgedrängt.

Trotz dieses Prozesses der Vermenschlichung wird überall der Charakter des Göttlichen, Übernatürlichen gewahrt. Ausdrucksmittel dieser Übernatürlichkeit sind:

1. die ungewöhnliche Größe. Wir finden Riesenbilder in der mesopotamischen und indischen Religion, Riesenbuddhas in Birma, Thailand, China und Japan, z. B. den *Dai Butsu* von Nara und Kamakura;

2. die ungewöhnliche Farbe, z. B. die blau-weiße Farbe der *Śiva*-Bilder, die schwarz-rote Farbe der *Kālī*-Bilder, die blaue der *Kṛṣṇa*-Bilder in Indien. Im Altertum war die schwarze Artemis in Ephesos berühmt. Ihre christliche Parallele ist die *Madonna nera,* wie sie z. B. in der Altöttinger Muttergottes erscheint;

3. der theriomorphe Charakter, bei dem der Zusammenhang mit dem Tierkult deutlich wird. Tierköpfig sind die meisten ägyptischen Götterbilder (s. o. S. 83), sogar noch einzelne christliche Heiligenbilder, z. B. der hundeköpfige Christophorus[422]. Viele Gottheiten haben einen Stier-, Schlangen- oder Fischleib (letztere Form trägt die Atargatis) oder Flügel, z. B. Hermes und die assyrischen Genien. Auf Tieren reitende Gottheiten finden wir in der vorderasiatischen und in der gallischen Religion, Tiere tragende oder von Tieren umgebene Götterbilder besonders in Griechenland (s. o. S. 82 ff.); so sind Waldtiere die Begleiter der Artemis, der Kuckuck der Vogel der Hera. Andere Götterbilder besitzen tierische Bestandteile; so trägt das hölzerne Bild der pferdeköpfigen Demeter in der Höhle von Phigalia eine Pferdemähne;

4. das Hervortreten des Geschlechtlichen zur Hervorhebung der Zeugungs- und Lebenskraft. Ištar und die ephesinische Artemis werden vielbrüstig dargestellt *(Diana multimammia).* Die Vulva wird bei Muttergöttinnen hervorgehoben. Ithyphallische Götterstatuen finden sich häufig bei antiken Völkern (s. o. S. 103). Eine hinweisende Berührung der Geschlechtsorgane zeigen die Muttergöttinnen Astarte und Aphrodite. Die schamhafte Berührung der medicäischen Venus ist lediglich eine dezente Form des ursprünglich gröberen Hinweises. Die Doppelgeschlechtlichkeit (aufgerichteter Phallus und hervortretende Brüste) ist eine Eigentümlichkeit der Figur der *Uli* (Ahnengeister) von Neumecklenburg;

5. die Vielheit der Sinnesorgane. Beliebt sind mehrköpfige Götterdarstellungen wie der *Janus biceps,* die dreiköpfigen Gottheiten[423], so der slawische

422 Athen, Byzantinisches Museum, LA 1265/33.

423 *Willibald Kirfel,* Der dreiköpfige Gott, Bonn 1948; *R. Pettazzoni,* The Pagan Origin of the Three-headed Representation of the Christian Trinity, Journ. Warburg and Courtauld Inst. 9 (1946) 135–151; *A. Haekel,* Die Trinität in der Kunst, Düsseldorf 1931; *W. Braunfels,* LThK 3^2, 561 f.; *A. Berriedale Keith,* Trimurti, ERE 12, 457 f.

Triglav, der im großen Tempel zu Stettin verehrt wurde; der dreiköpfige *Śiva* in dem berühmten Tempel zu Elephanta bei Bombay, das dreiköpfige Bild der christlichen Trinität, der vierköpfige *Brahma.* Die vieläugigen, vielohrigen und vielhändigen Gottheiten sind eine Eigentümlichkeit des Hinduismus und des Buddhismus, besonders des Lamaismus, so der vierhändige *Viṣṇu,* die vierhändige *Kālī* und die vielhändige *Kwan yin.* Ein christliches Gegenstück ist die siebenköpfige Madonna in Aufkirchen im Pustertal;

6. der abschreckende Charakter durch Mißgestaltung oder Fratzenhaftigkeit des Antlitzes. Beispiele sind die mexikanischen Götter, die lamaistischen und chinesischen Türgötter, die hinduistische *Kālī Durgā.* Es handelt sich hier um einen Ausdruck des Numinosum und Tremendum;

7. zauberhafte Ingredienzien, die im Innern des Götterbildes aufbewahrt sind und die durch eine bisweilen durchsichtige Öffnung im Bauch zugänglich sind;

8. die Weihe des Götterbildes, bei der die Gottheit durch eine zauberhafte Epiklese *(evocatio Dei)* herbeigerufen und so die von Menschenhand errichtete leblose Statue „beseelt" wird. Im Hinduismus werden Götterbilder erst durch eine solche Weihe *(āvāhanam)* eine *arcā*[424] (d. h. ein Adorationsobjekt). Im japanischen Buddhismus werden Statuen von Buddhas und Heiligen vor der Aufstellung durch einen priesterlichen Weiheakt „inspiriert". Eine förmliche Weihe findet noch heute bei den Ikonen der Ostkirche wie bei den großen und kleinen Heiligenbildern der abendländischen Kirche statt;

9. für die Sakralbilder ist nie die künstlerische Schönheit entscheidend, sondern das Alter und die übernatürliche Herkunft. Ihr himmlischer Ursprung wird in zahlreichen ätiologischen Legenden behauptet. Sie heißen ἀχειροποίητοι εἰκόνες („nicht mit Händen gemachte Bilder")[424a]. Die Legende berichtet von lächelnden, redenden, schwitzenden, weinenden, blutenden, sich abwendenden, sich bewegenden Götter-, Christus- und Heiligenbildern, aber auch von Fluchwirkungen verunehrter Bilder[425].

Im Götterbild wird die Gottheit als gegenwärtig verehrt, genauso wie in mannigfachen Naturobjekten. Formen der Verehrung sind anbetender Gestus (Sichniederwerfen, Kniefall, Kuß, Kußhand, Streicheln)[426], Anbetung und Gebet in Worten, Darbringung von Opfern aller Art (bes. Blumen, Weihrauch, Lichtern, Speisen). Sehr beliebt ist das Umhertragen oder -fahren in Prozessionen, damit die Gottheit durch ihre Gegenwart Segen über Stadt und Land bringe. In Ägypten wurde an großen Feiertagen die Gottheit im „Got-

424 *Glasenapp,* H 346 f.

424a *K. Schneider,* Acheiropoetos, RAC 1, 68 ff.

425 *O. Weinreich,* Antike Heilungswunder (RVV VIII, 1), Gießen 1909, 137 ff.; *Heinrich Günter,* Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910, Reg. Bilder.

426 *Heiler,* Gebet[5] 91 ff.

tesschiff" umhergetragen. In Indien werden die Götterbilder auf Prozessionswagen umhergefahren, die an langen Seilen von den Gläubigen gezogen werden. Noch im christlichen Kult werden Ikonen im Osten und Heiligenstatuen im Westen umhergetragen, ja selbst an entlegenere Orte gebracht, in moderner Zeit im Flugzeug oder Kraftwagen; so spricht man von einer *Peregrinatio* der Fatima-Madonna. Alljährliche Reinigung der Götterbilder finden wir in Griechenland, Germanien und noch im heutigen Indien, eine tägliche Reinigung der Buddhabilder durch Aufgießen von Wasser im Shvedagontempel zu Rangoon (Birma). Das wie eine Puppe behandelte Götterbild wurde täglich versorgt im alten Ägypten[427] und wird es noch heute in hinduistischen Tempeln[428]. Der Gott wird morgens geweckt, gewaschen, gesalbt, gekleidet, geschmückt, mit auserlesenen Speisen versehen, durch Blumen erfreut, durch Musik und Tanz unterhalten. Er wird ausgefahren, macht Ausflüge und Besuche. Alljährlich besuchte Horus von Edfu die Göttin Hathor von Denderah. Nach Sonnenuntergang wird das Götterbild zu Bett gebracht. Griechische Götterbilder (Dionysos auf Chios, Artemis in Erythreia) wurden gefesselt, damit sie nicht wegliefen[429]. Gelegentlich wurden Götter- und Heiligenbilder verunehrt, geprügelt und ausgepeitscht oder ganz weggeworfen, wenn menschliche Gebete nicht erhört worden waren[430]. Die neapolitanischen Fischer bringen eine Statue ihres Patrons Petrus ans Meer und peitschen sie aus, wenn er ihren Fischfang nicht gesegnet hat. Ein Schwarzwälder Bauer warf das Kruzifix ins Freie, damit es fühle, wie der stete Regen wirkt.

Verkleinerte Formen des Götterbildes sind

α) die *Devotionsstatuette* oder das *Devotionsbild*[431]. Schon in der Antike (Ägypten, Griechenland) gab es zahlreiche Miniaturbilder von Göttern, desgleichen im heutigen Hinduismus und Buddhismus. Miniatur-Ikonen und Miniaturbilder werden auch auf Miniaturaltären angebracht. Devotionsbildchen werden in das katholische Gebetbuch eingebunden und eingelegt. Auch diesen Miniaturbildern und -statuetten wird Verehrung, besonders durch Kuß, erwiesen.

β) Die *Münze*[432]. Das Geld hatte ursprünglich wenigstens teilweise sakralen Charakter als eine bequeme Form des für Kult und Priesterschaft bestimmten Opfers (s. u. bei Ersatzopfer S. 215). Die Metallstücke wurden mit dem vollen Bild oder mit dem Symbol oder Attribut (Tier oder Pflanze) der Gottheit oder mit beiden zusammen (Athene mit Eule und Lorbeerzweig) geprägt. In

427 *Erman*, RLÄR 173 f.
428 *Glasenapp*, H 344.
429 *Nilsson*, GGR 73 f.
430 *Heiler*, Gebet[5] 84.
431 *Adolf Spamer*, Das kleine Andachtsbild, vom 14. bis zum 20. Jahrhundert, München 1930; *H. Augenhenner*, LThK I[2], 505 (Lit.).
432 *Bernhard Laum*, Heiliges Geld, Historische Untersuchungen über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924 (dagegen: *Mühlmann*, RGG 2[3], 1310 f.); *Hill-Rapson*, Coins and medals, ERE 3, 699–710; *Siebs*, HWDA 3, 596–624; *Friedensburg*, RGG 4[2], 278 f.; Lit. Der Große Brockhaus 8, 202 f.

Persien trugen die Münzen das Bild des gottgleichen Königs, in Rom seit Cäsar das Bild der gottgleichen römischen Herrscher; auch dann trug die Rückseite ein Götterbild. Noch Konstantin wurde mit dem Bild des *Sol invictus* dargestellt, daneben freilich mit dem Monogramm Christi. Später erschien auch das Bild der Gottesmutter auf Münzen („Frauentaler"). Der eigentliche Münztypus des Mittelalters aber wurde das Kreuz (daher der Name „Kreuzer"). In Byzanz trugen die Münzen ein Christusbild, im Abendland häufig Heiligenbilder, aber auch Symbole wie Lamm, Fisch und Attribute von Heiligen. Die Münzen weisen auch sakrale Umschriften auf; die ältesten sind Emmanuel und θεοτόκε, βοήθει („Gottesmutter, hilf"), später INRI (Iesus Nazarenus Rex Judaeorum), Pater Noster, Ave Maria, Halleluja, Amen. In der protestantischen Welt wurden Lutherbildnisse auf Münzen angebracht. Im Islam stehen auf ihnen statt Bildern fromme Sprüche und Anrufungen Gottes, besonders das Glaubensbekenntnis.

Der religiöse Kampf gegen die Münze wurde schon von buddhistischen und hinduistischen Mönchen geführt, die jede Berührung von ihr vermeiden wollten, im Abendland von Franz von Assisi, der diese seinen Jüngern völlig verbot[433]. Der Kampf der Apokalypse gegen die „Malzeichen (χάραγμα) des Tieres" richtete sich gegen das Bild Diokletians auf den Münzen (Offb. 13, 17); χάραγμα bedeutet geprägte Geldmünze[434].

Die Stellung der höheren Religionen zu den Bildern ist sehr verschiedenartig. Am bilderfreundlichsten sind die indischen Hochreligionen: Jainismus, Buddhismus und Hinduismus. Ursprünglich wurden im Jainismus und Buddhismus nur *stūpa* (Reliquienbehälter) verehrt, später wurde Buddha unter Symbolen wie dem Feigenbaum, dem Rad oder der Lotusblume oder einem leeren Thronsitz dargestellt, der von Adoranten umgeben ist. Noch später wurden Statuen von Jina und Buddha und Bodhisattva in großer Zahl in Tempeln aufgestellt, dann auch in Häusern. Unter griechischem Einfluß steht die gräkobuddhistische *Gandhāra*-Kunst[435]. Am ausgedehntesten ist der Kult der Idole im Hinduismus[436], wo er sich von dem Bilderkult der antiken Religionen in keiner Weise unterscheidet. Auch große indische Fromme haben dem Bilderkult gehuldigt. Māṇikka Vāšagar geriet beim Anblick einer Šiva-Statue in Ekstase und besang in seinen mystischen Hymnen seines Gottes

433 Regula prima 8; *Böhmer,* Analekten 8 f.

434 *R. Schütz,* Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Göttingen 1933, 62 ff.; *H. Lilljebörn,* Über religiöse Signierung in der Antike, Diss. Uppsala 1933.

435 *Albert Grünwedel,* Buddhistische Kunst in Indien, Berlin (1893), 1932[3]; *A. Foucher,* Iconographie Bouddhique, Paris 1900/05; *B. Bhattacarya,* Indian Buddhist Iconography, London 1925.

436 *T. A. Gopinātha Rao,* Elements of Hindu Iconography, 4 vols., Madras 1916; *Heinrich Zimmer,* Kunstform und Yoga im indischen Kultbild, Berlin 1926; *Ders.,* Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur, Zürich 1951; *Jitendra Nath Banerjea,* The Developement of Hindu Iconography, Calcutta 1956.

Gegenwart und Segenskraft in den Statuen[437]. Rāmakṛṣṇa vollzog an der Statue seiner Tempelgöttin in Kalkutta, der Kālī, den ganzen primitiven Versorgungsdienst[438]. Rabīndranāth Tagore und Gāndhī verteidigten das Recht des Bilderkultes[439]; ja, sogar der christliche Sādhu Sundar Singh erklärte, daß er nicht gegen Bilderverehrung sei, wenn diese sich als ein Mittel der Betrachtung und des Gebetes erweise[440]. Für die spiritualistische Deutung der indischen Hochfrömmigkeit ist die Götterstatue nur *pratīka* (Antlitz, Erscheinung, Bild), in dem die Gottheit sich offenbart, ein Symbol, mittels dessen man sich leichter in sie versenkt, das man aber auf der Höhe der Gotteinigung hinter sich lassen muß.

n²) Das ist nur die eine Seite der Hochreligionen; die andere vertritt die Tendenz zur *Bildlosigkeit* oder richtiger zur Wiederaufnahme der Bildlosigkeit, welche das Ursprüngliche ist. Dies gilt ebenso von den Urreligionen der Naturvölker wie von der ältesten chinesischen und japanischen Religion. Der alte Shintoismus war bildlos (er kennt nur die Sonnenscheibe als Symbol der *Amaterasu*, s. o. S. 52), und erst unter dem Einfluß des Buddhismus hat der *Ryōbu-Shintō* Darstellungen bestimmter Gottheiten geschaffen und darin auch den neueren reinen Shintoismus beeinflußt. Dieser kennt eine Reihe von Götterstatuen wie die goldene Statue der *Amaterasu* im *Hachiman*-Schrein in Tōkyō[441]. Doch sind Statuen dieser höchsten Gottheit Seltenheiten, während sie auf Bildern häufig dargestellt wird.

Bildlos war die ur-indogermanische Religion. Die Gottheit, die unsichtbar gedacht war, wurde herbeigerufen auf das gestreute Opfergras (Sanskrit *barhis*, Avesta *barəsman*, s. o. S. 68, 74). Diese Bildlosigkeit lebt weiter in der vedischen wie in der zarathuštrischen Religion[442], in der altrömischen[443], in der altgermanischen Religion, noch zu Tacitus' Zeiten in der südgermanischen[444]. Die Perser rühmten sich ihrer Bildlosigkeit gegenüber den Griechen[445].

Später dringt der Bilderkult in Italien, in Indien, ja selbst in Persien ein. Unter den Achämeniden zeigt sich ein Ansatz zum Bilderkult; Ahura Mazdāh wird als Großkönig dargestellt, der auf einer geflügelten Sonnenscheibe

437 *G. U. Pope*, The Tiruvāçagam or ‚Sacred Utterances' of Māṇikka Vāçagar, Oxford 1920; *Hilko Wiardo Schomerus*, Die Hymnen des Māṇikka Vāsaga, aus dem Tamil übers., Jena 1923.
438 *F. Max Müller*, Ramakrishna, his life and sayings, London (1898), 1923²; *Romain Rolland*, Das Leben des Ramakrishna (1929), dt. Zürich 1931².
439 Jung-Indien, Aufsätze aus den Jahren 1919–1922, Ausw. v. *R.* und *M. Rolland*, Zürich 1924, 246, 353.
440 *Heiler*, SSS 191.
441 *Florenz* in *Chant.* I, 306 f., 367.
442 *Nyberg*, RAI 360 ff.
443 *Varro*, De cultu deorum; *Wissowa*, RKR ²32, 56.
444 *Tacitus*, Germania 9; *de Vries* I, 187 f.
445 *Herodot* I, 131 f.; *Nyberg*, RAI 369 ff.

schwebt[446]; einer seiner Genien, *Vohu Manah,* nach Strabo in Tiergestalt[447]. Doch war dieser Bilderdienst nur vorübergehend; die älteste, von Zarathuštra bejahte Bildlosigkeit setzte sich wieder durch. Im neueren Parsismus ist die einzige Erscheinung des Ahura Mazdāh sein Leib, das heilige Feuer (s. o. S. 45).

Von der ursprünglichen Bildlosigkeit verschieden ist die prophetische Reaktion gegen den Bilderdienst, wobei freilich die Idee der Rückwendung zur alten Bildlosigkeit oft mit im Spiele war.

Die stärkste Bewegung zur Bildlosigkeit zeigt das Judentum[448]. Die älteste Religion der nomadisierenden Israeliten war wahrscheinlich bildlos in dem Sinne, daß nur primitive Naturobjekte wie Steine verehrt wurden, aber nicht Götterbilder. Vielleicht befanden sich solche Steine in der „Bundeslade", falls diese nicht erst aus der kanaanäischen Zeit stammt und Stierbilder barg. Sicher huldigte das israelitische Volk dem Bilderdienst, als es die kanaanäische Kultur aufgenommen hatte; es besaß hölzerne Jahwebilder, die mit Metallblech überzogen waren, daneben auch gegossene Bilder, in erster Linie Stierbilder (s. o. S. 82). Gegen die Bilderverehrung erhob sich der scharfe Protest der Propheten; diese gießen ihren Spott aus über die, welche „einen Gott machen und einen Götzen gießen" (Jes. 44, 10; vgl. Jer. 10, 3 ff.), „die Kälber küssen" (Hos. 13, 2) und „das Werk ihrer Hände anbeten" (Jes. 2, 8, Jer. 1, 16). Die prophetische Polemik gegen die Verehrung der Bilder von fremden Göttern (z. B. Hos. 4, 17; 8, 4 ff., 11, 2) führte zur Ausdehnung des Bilderverbots auch auf den Jahwedienst in den verschiedenen Gesetzessammlungen (2. Mos. 20, 4; 3. Mos. 26, 1; 5. Mos. 27, 15).

Die Bildlosigkeit des späteren Judentums traf sich mit der Bilderfeindlichkeit der griechischen Philosophie (Heraklit, Xenophanes, Stoiker, Plutarch)[449]. Erst die spätgriechischen Philosophen, Poseidonius und die Neuplatoniker, suchten den Bilderdienst zu rechtfertigen. Porphyr sagt: „Es ist nicht verwunderlich, daß die sehr Unwissenden die Götterbilder nur für Holz und Stein halten, gleichwie die der Buchstaben Unkundigen die Inschriftenstelen für Steine, die Schreibtafeln für Holz und die Bücher für verarbeitetes Schilf halten."[450].

446 Behištun, Abb. DRM 432.

447 Geograph. XI, 8, 4 rec. *Meineke* 512.

448 *Hubert Schrade,* Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient, Stuttgart 1949; *K. H. Bernhardt,* Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im AT, Berlin 1956; *Kurt Galling,* Biblisches Reallexikon (Handb. z. NT), Tübingen 1937, 199–234; *A. Baumstark,* RAC 2, 287 ff.; *B. Gemser,* RGG 1^3, 1271 f.

449 *Paul Décharme,* La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904; *O. Gilbert,* Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911; *J. Geffken,* Der Bilderstreit des heidnischen Altertums, ARW 19 (1916/19) 286–315.

450 *J. Bidez,* Vie de Porphyre avec les fragments des traités perì agalmátōn ... (Recueil ... fac. de phil. et lettr. 43), Gand 1913, p. 1, 6 ff.; *Nilsson,* GGR I, 419; *F. Börtzler,* Porphyrios' Schrift von den Götterbildern, Diss. Erlangen 1903.

Die Bildlosigkeit der israelitischen Religion ging über auf Muḥammad. Das islamische Bilderverbot schließt jedoch nicht die Verehrung des alten Steinheiligtums der *Kaʿaba* aus (s. o. S. 36).

Der Islām hinwiederum beeinflußte den Hinduismus des zweiten Jahrtausends. Kabīr[451] und Nānak wandten sich gegen den hinduistischen Bilderkult. Die islamische Bilderfeindlichkeit wurde zur Norm der Sikh. Anstelle der Kaʿaba trat bei ihnen das heilige Buch, der *Granth*[452], der im goldenen Tempel zu Amritsar auf seidenem Kissen als der lebendige *Sāhib* (Herr) verehrt wird. Die Vorkämpfer der Reformgemeinschaften des neueren Hinduismus, *Brāhma-samāj*, *Nava Vidhān* und *Ārya-samāj*[453], verwerfen den Bilderdienst, so Devendranāth Tagore und noch schärfer Keshub Cunder Sen, ebenso Mūl Śaṅkar, genannt Dayānand Sarasvati.

Das Christentum[454] war von Haus aus so streng bildlos wie das Judentum. Der Bildergedanke strömte jedoch aus der Gnosis ein. Jesus ist „Bild" des unsichtbaren Vaters (Hebr. 1, 3)[455]. Der johanneische Jesus erklärt: „Wer mich sieht, sieht den Vater" (Joh. 14, 9). Einzelne gnostische Sekten scheinen das Christusbild und seine Verehrung ins Christentum eingeführt zu haben. Die Großkirche widersetzte sich jedoch; die Synode von Elvira verbot die Anbringung von Bildern und deren Verehrung[456]. Dennoch bürgerte sich das Bild in der christlichen Kirche ein, zuerst im Osten[457], wo Kirchenväter wie Basilius es empfahlen. Vor allem wurden die Mönche Förderer der Bilderverehrung. Zu den Bildern Christi trat das der Theotokos, der Heiligen und Engel. Im sechsten Jahrhundert hatte der Bilderkult im Osten dieselbe Ausdehnung wie heute. Johannes von Damaskus begründete das theoretische Recht des Bilderdienstes unter Zuhilfenahme neuplatonischer Ideen[458] und schuf so die Grundlage für die dogmatische Lehre des 7. ökumenischen Konzils zu Nicaea[459]; der Bilderverehrer steigt von der σωματική zur πνευματικὴ θεω-

451 *G. H. Westcott,* Kabir and the Kabir Panth, Cawnpore 1907.

452 *M. A. Macauliffe,* The Sikh Religion, Oxford 1909; *John Archer,* The Sikhs in relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas, Princeton 1946; *Kushuwend Singh,* The Sikhs, N.Y. 1953.

453 *John Nicol Farquhar,* Modern Religious Movements in India. N.Y. 1919; *Helmuth v. Glasenapp,* Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien, Leipzig 1928.

454 *Walter Elliger,* Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten, Leipzig 1930; *Ch. Clerc,* Les théories religieuses du culte des images chez les auteurs grecs du 2e siècle après Jésus Christ, Paris 1915; *Hugo Koch,* Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917; *H.-G. Beck,* RGG 1³, 1273 ff.; *J. Kollwitz,* RAC 2, 318–341.

455 *Friedrich Wilhelm Eltester,* Eikon im NT, Berlin 1958.

456 Can. 36; *Mirbt,* QGP 38.

457 *Heiler,* UO 291 ff.; *P. Bayerschmidt,* LThK 2², 464 ff. (Lit.).

458 De imag. or. 1–3, Mi PG 94, 1237–1420; *H. Menges,* Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus, Mainz 1939.

459 *Denzinger,* Enchiridion 302 ff.

ρία auf. Dazu kam ein altes zauberhaftes Motiv. Die Bilder werden „durch den Namen Gottes und seiner Freunde" zu einem „mit göttlicher Kraft geladenen Stoff" (ὕλη θείας ἐνεργείας ἔμπλεως). Der Kampf gegen die Bilderverehrung wird als Feindschaft gegen die gottgeschaffene Materie und als Verleugnung der Inkarnation Gottes in Christus gebrandmarkt. Die Reaktion gegen den Bilderdienst kam von seiten des Nestorianismus und Islam. Der Chalif Jezid forderte 723 die Beseitigung aller Bilder aus den christlichen Kirchen. Unter islamischem Einfluß kämpfte Bischof Konstantin von Nakolia (Phrygien) gegen den Bilderdienst; er gewann dafür Kaiser Leo den Isaurier (716–741), der wegen seiner Neigung zum Islām σαρκηνόφρων (sarazenengesinnt) genannt wurde. Er gebot um 730 die Entfernung aller heiligen Bilder; so entstand der Bildersturm in der Ostkirche[460]. Die Mönche kämpften für die Bilder, jedoch nicht nur aus theologischem, sondern auch aus materiellem Interesse. Das Konzil zu Konstantinopel (757) verwarf den Bilderdienst als Satanswerk und Götzendienst. Infolge der schroffen Maßnahmen des Sohnes Leos, Konstantin Kopronymos, welcher das Mönchtum zu beseitigen suchte, trat eine Reaktion ein. Das ökumenische Konzil 787 widerrief die Beschlüsse der genannten „Pseudo-Synode" und verkündete, daß „die dem Bild erwiesene Ehre auf sein Prototyp übergeht" (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπί τὸ πρωτότυπον διαβαίνει); die Verehrung der Bilder weckt „die Erinnerung und Sehnsucht nach den Prototypen". Das Konzil unterscheidet jedoch die τιμητικὴ προσκύνησις (das verehrende Sichniederwerfen) von der λατρεία (Anbetung), die allein Gott zukommt[461]. Die Überwindung des Bildersturms wird von der östlich-orthodoxen Kirche jährlich mit dem „Fest der Orthodoxie" begangen[462].

Der Ikonenkult[463] hat in der Ostkirche eine gewaltige Bedeutung erlangt. Die wahrscheinlich aus dem antiken Proskenion entstandene Ikonostase (Bilderwand)[464] trennt das Allerheiligste vom Schiff der Gläubigen. Zahlreiche Ikonen, besonders Gottesmutterbilder, werden – vor allem im alten Rußland – als wundertätig verehrt. Auch an den Wänden der Häuser nehmen die Ikonen einen Ehrenplatz ein.

460 *K. Schwarzlose,* Der Bilderstreit der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit, Gotha 1890; *H. Brehier,* La querelle des images, Paris 1905; *G. Ostrogorsky,* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929; *A. J. Visser,* Nikephoros und der Bilderstreit, Haag 1952; *E. J. Martin,* A History of the Iconoclastic Controversy, London 1930; *K. Baus,* LThK 2^2, 461 ff. (Lit.)

461 *Denzinger,* Enchiridion Nr. 302 ff.

462 *Heiler,* UO 344.

463 *Heiler,* UO 295; *Onasch,* RGG 3^3, 670 ff.; Der Große Brockhaus 5, 622.

464 *Karl Holl,* Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche, ARW IX, 365–384; *J. B. Konstantinowicz,* Ikonostasis. Studien und Forschungen I, Lemberg 1939; *E. Lucchesi-Palli,* LThK 2^2, 467 ff.

Das Abendland[465] dachte mehr rationalistisch und zeigte sich darum anfänglich zurückhaltend. Die Bewertung der Bilder durch Gregor den Großen ist eine rein pädagogische: quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus[466]. Ähnlich äußerten sich die Theologen Karls des Großen, besonders Alkuin in den „Libri Carolini", einer Schrift gegen die Bilderverehrung. Der einzige Zweck der Bilder ist die Belehrung des Volkes und die Ausschmückung des kirchlichen Raumes. Die Synode von Frankfurt (794) unter Karl dem Großen und die Pariser Reichssynode (825) vertraten diese Auffassung. Argobard von Lyon und Claudius von Turin forderten sogar die völlige Entfernung der Bilder wegen der Gefahr des Mißbrauchs. Die Verehrung der Statuen und Bilder siegte jedoch auch im Abendland, obgleich ihr in der offiziellen Liturgie und Dogmatik nicht in demselben Grad Bedeutung beigemessen wurde wie in der orthodoxen Kirche des Ostens. Die Bilder und Statuen erhalten auch im Abendland ihren sakralen Charakter durch eine besondere kirchliche Segnung. Die Segnungsoration des römischen Rituals gibt zwei Motive der Bilderverehrung an: *1)* ut quoties illas (imagines oder effigies) oculis corporis intuemur, toties eorum (sanctorum) actus et sanctitatem ad imitandum memoriae oculis meditemur; dieser Gedanke war schon von der Synode von Arras-Cambrai (1025) ausgesprochen worden[467]; *2)* ut quicumque coram illis unigenitum tuum Filium (oder: beatissimam virginem oder einen anderen Heiligen) suppliciter colere et honorare studuerit, illius meritis et obtentu a te gratiam in praesenti et aeternam gloriam obtineat in futurum.

Anders ist die Wertung der Bilder im abendländischen Volksglauben. Die Bilder Christi, der Gottesmutter und der Heiligen werden ganz ähnlich aufgefaßt wie die antiken Götterbilder: die im Himmel weilenden höheren Wesen sind im Bild gegenwärtig. Sie erscheinen örtlich ebenso gebunden wie die antiken Gottheiten; es gibt eine Muttergottes von Altötting, Andechs, Tschenstochau, Loreto, Lourdes und Fatima, wie es einst eine Diana von Ephesos und Ištar von Ninive gab. Viele Legenden berichten von wundertätigen Christus- und Heiligenbildern (s. u. S. 295). An dem Christusbild in Limpias vollzieht sich angeblich der Todeskampf Christi[468]. Der Crucifixus von San Damiano spricht zu Franz: „vade, repara domum meam"[469]. Bernhard von Clairvaux betet vor dem Bild der Gottesmutter: „monstra te esse matrem", da öffnet Maria ihre Brust und säugt den Beter mit dem Wort: „monstro me esse matrem". Die Legenden erzählen auch vom übernatürlichen Ursprung

465 *Wolfgang Schoene, Joh. Kollwitz* und *H. v. Campenhausen,* Das Gottesbild im Abendland, Witten 1957.
466 Ep. XI, 13; vgl. XX, 105.
467 C. 14; *Hartzheim,* Concilia Germaniae, Coloniae 1760, 93 f., übers. bei *Beissel,* Marienverehrung im Mittelalter 170.
468 *L. Kösters,* LThK 6, 579 f.
469 *Thomas a Celano,* Legenda Secunda I, 6 (10) ed. Alenconiensis 176.

der Bilder, ihrer wunderbaren Auffindung in Wäldern, Quellen, Flüssen, Seen. Furchtbare Strafwunder werden von solchen berichtet, welche Heiligenbilder verunehren. Das Abschlagen der Arme des gekreuzigten Christus wird mit Verlust der Arme bestraft. Hier lebt der uralte Tabu-Gedanke fort[470]. Christus- und Heiligenbilder werden in Häusern im sogenannten „Herrgottswinkel" aufgestellt. Diese werden freilich nicht in demselben Grade verehrt wie die Ikonen in den russischen Häusern. Die Verehrung der Bilder geschieht aber in derselben Weise wie in der antiken Welt: durch Niederfallen, Kuß, Kußhand, Gebet, Darbringung von Opferspenden, besonders von Blumen, Anzünden von Kerzen, Aufhängen von Votivbildern. Die Gebetsbitten werden persönlich vor dem Bilde vorgebracht. Die Bilder werden mit kostbaren Gewändern bekleidet und mit Schmuck behangen. Wie in der antiken Welt macht man Wallfahrten zu den ‚Gnadenbildern'.

o) Wenn die abendländische Verehrung der Bilder hinter der morgenländischen zurückblieb, so liegt ein wichtiger Grund dafür in der Entwicklung des latreutischen *Eucharistiekultes* im Mittelalter, d. h. in der Anbetung des in der konsekrierten Hostie gegenwärtigen Christus. Im Altertum, wie noch heute im Osten, hatte die Eucharistie eine doppelte Bedeutung als Mysteriendrama und als Kommunion. Die dynamisch-symbolische Auffassung der Eucharistie wurde aber im Abendland abgelöst durch die statisch-metabolische: in der verwandelten Hostie ist Christus mit Leib und Seele, Gottheit und Menschheit gegenwärtig. Infolge des Verschwindens des Laienkelches wurde die Hostie sozusagen alleinherrschend. Auch außerhalb der Messe und der Kommunion wurde ihr der latreutische Kult zuteil; die Anbetung, welche allein Gott und dem menschgewordenen Christus zukommt, wurde auch auf die eucharistische Gestalt Christi ausgedehnt[471].

1. Die Gläubigen nahten mit Anbetung und Gebet dem eucharistischen Christus, der in der Kirche — und zwar auf verschiedene Weise — aufbewahrt wurde: in einer *Columba* (s. o. S. 88) oder einer *Turricula,* welche vom Altarbaldachin herabhingen, in einem reliquienartigen Schreine („Sarg") auf dem Altar oder in einem Wandschrank *(armarium).* Aus diesem ist dann das turmartige gotische Sakramentshäuschen und durch Übertragung auf den Altar der Tabernakel entstanden. Die Anbetung der aufbewahrten Eucharistie wurde besonders von Nonnen, zuerst von Dominikanerinnen, gepflegt.

2. Wie die Götterbilder in der Antike, die Ikonen in der Ostkirche und die Reliquien in der älteren westlichen Kirche, wurde das Sanctissimum in einer „theophorischen" Prozession (Fronleichnamsprozession)[472] durch Straßen der Stadt wie Fluren des Landes umhergetragen, und zwar zuerst verhüllt in einer Pyxis (Kelch), dann offen in einem Kristallgefäß (Ostensorium) oder

470 *Heinrich Günther,* Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910.
471 *Heiler,* Gebet[5], 324 ff.
472 *Heiler,* RGG 2[3], 1165 ff.; *W. Dürig,* LThK 4[2], 405 f.

einer goldenen Monstranz. Die erste Fronleichnamsprozession ist in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Köln bezeugt, weitere in Würzburg, Augsburg, Hildesheim. Zuerst fand diese Prozession nur am Fronleichnamsfest, dann auch bei anderen Gelegenheiten statt. Sie erlangte besondere Beliebtheit beim katholischen Volk. In der Reformationszeit erhielt sie einen dogmatisch-polemischen Charakter im Gegensatz zur Bestreitung der Wandlung der Elemente durch die Reformatoren[473].

3. Das Sanctissimum wurde verhüllt in der Pyxis oder unverhüllt in der Monstranz zum Zwecke der Anbetung in Nebengottesdiensten ausgesetzt. Die spätmittelalterliche Frömmigkeit legte größten Wert auf das „Sehen der Hostie“[474]. DerPriester erteilte mit dem verhüllten oder unverhüllten Sanctissimum den Gläubigen den Segen. Im sechzehnten Jahrhundert entstand die Übung der „Ewigen Anbetung“ der ununterbrochen ausgesetzten Monstranz. Es wurden besondere kontemplative Nonnenorden gegründet, welche die ständige Anbetung des ausgesetzten Sanctissimum als ihre Aufgabe betrachteten und sich in der „Ehrenwache“ ablösten. In neuerer Zeit entstanden in größeren Städten „Fronleichnamskapellen“, in denen das Sanctissimum den ganzen Tag (oder sogar nachts) ausgesetzt ist. Sie zeigen Ähnlichkeit mit den Isiskapellen des römischen Reiches, in denen das Isisbild zur Anbetung ausgesetzt war[475].

Dieser latreutische Sakramentskult hat im Westen dieselbe Funktion übernommen wie im Osten die Ikonen. Im Ikonenkult wie im Sakramentskult sind religiöse Urtriebe der Menschheit wirksam. Der Mensch will Gott unter sinnlichen Zeichen nahe haben; er glaubt, daß auf sinnliche Weise der Segen des gegenwärtigen Gottes übertragen wird. Dieselben Legendenmotive verbanden sich mit dem eucharistischen Kult wie mit dem Bilderkult. Es gibt zahllose Erzählungen von Hostienwundern (s. u. S. 205)[476], besonders Fluchwundern. Jede Verunehrung der Hostie hat dieselben furchtbaren Wirkungen wie die Verunehrungen eines Christus- oder Heiligenbildes. Nur ein Grad-, nicht ein Artunterschied trennt die heidnische Adoration der Götterbilder von der christlichen Adoration der Ikonen und des Sanctissimum. Die Ehrfurcht vor den heidnischen Götterbildern wurde schon von Origines gefordert[477].

Die Überschätzung und Verabsolutierung der kultischen Bilder und Symbole rief die Reaktionen des Puritanismus und des Spiritualismus hervor. Der Bildersturm des Calvinismus ging über alle reformierten Kirchen dahin, auch

473 Concil. Trident. Sess. XIII, 5; *Denzinger,* Enchir. 878.
474 *E. Dumoutet,* Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement, Paris 1926; *Peter Browe,* Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.
475 *Cumont,* OR 111 ff.
476 *Peter Browe,* Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, Breslau 1938.
477 C. Cels. 4, 3 f.; 6, 78; in Exod. 8, 3; *Carl Schneider,* Origenes und die hellenistischen Religionen, Theol. Lit. Ztg. 78 (1953) 741 ff.

über die anglikanische. Das Luthertum war konservativ hinsichtlich der Bilder Christi, ja selbst der Heiligenbilder, obgleich es den mittelalterlichen Heiligenkult verwarf. Es verhielt sich jedoch völlig ablehnend gegenüber dem eucharistischen Kult in allen seinen Formen. Am schroffsten ist das Prinzip der Bildlosigkeit durchgeführt bei den Sekten, zumal den Quäkern, welche den Puritanismus auf den Gipfel trieben.

Die Bildlosigkeit ist kein Maßstab für die Höhe einer Religion. Der bildlose vedische Kult steht in vieler Hinsicht unter dem bilderverehrenden Viṣṇu- und Śiva-Dienst, der sich mit der erhabensten Mystik verbunden hat. Der bildlose Islām bleibt nicht selten an innerem Reichtum hinter der bilderverehrenden orthodoxen Kirche des Ostens zurück. Das religiöse Leben in manchen Gebieten des Protestantismus ist ärmer als in katholischen Ländern, wo Bilderverehrung und Eucharistiekult blühen. Auf den Höhepunkten der Religionsgeschichte freilich zeigt sich immer der Drang zur Bildlosigkeit: im Prophetismus Israels, im Urchristentum, in der Reformation, aber auch außerhalb des Christentums, im Urbuddhismus, im Islam und in der Sikh-Religion wie in den modernen hinduistischen Reformreligionen.

Gott ist zu groß, als daß er sich in sinnlichen Bildern fassen ließe, aber er ist zugleich zu reich und mannigfaltig, als daß er sich nur im kahlen Puritanismus offenbaren könnte. Über dem Ikonodulen und dem Ikonoklasten steht der wahrhaft fromme Mensch, welcher „Gott im Geiste und in der Wahrheit anbetet" (Joh. 4, 24), der aber zugleich weiß, daß Gott kein Abstraktum ist, sondern daß er sich in der Fülle aller Erscheinungen offenbart — „die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnet" (Ps. 24, 1). „Das Wahre, mit dem Göttlichen Identische läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen" (Goethe).

p) Zu den von Menschenhand gemachten Objekten gehört auch das *heilige Kleid*[478]. Die menschliche Bekleidung hat nicht nur ein praktisches Motiv, das Bedürfnis der Bedeckung, sondern auch eine zauberhafte Ursache. Der Lendenschurz dient der Andeutung der Zaubermächtigkeit und des Tabucharakters der Geschlechtsorgane. Scham ist ursprünglich das Bewußtsein der Gefährdung dieser Macht[479]. Das für die europäische Ethik Obszöne hat, wie die Phallus- und Vulva-Darstellung (s. o. S. 102 f.), seine Wurzel in der

478 *A. E. Crawley,* Dress, ERE 5, 40–72; *Jungbauer,* Kleid usw., HWDA 4, 1458 bis 1515; Hemd, ebd. 3, 1709 ff.; Gürtel, ebd. 3, 1210–1230; Mantel, ebd. 5, 1573 bis 1591; Schuh usw., ebd. 7, 1292–1353; *Geiger,* Leichenkleidung, HWDA 5, 1068 bis 1082; *A. Bertholet,* RGG 3^2, 1066 ff.; *A. Schimmel,* RGG 3^3, 1646 ff. (Lit.).

479 *A. Gerson,* Die Scham. Beitr. z. Physiologie, Psychologie und Soziologie des Schamgefühls, Bonn 1919.

primitiven Vorstellung zauberhafter Heiligkeit. Außer seiner Beziehung zum Geschlechtlichen gewinnt das Kleid noch auf doppelte Weise seine zauberhafte Heiligkeitsmacht: *1.* durch Beziehung zum Träger. Die Seelenkraft und Zaubermacht des Menschen geht über auf sein Kleid; dieses wird (ähnlich wie sein Name, seine Ausscheidungen, Haare, Nägel usw.) zu seinem Stellvertreter, einem Stück des Selbst. Um dieser engen Beziehung willen nennt Muḥammad die Frau „das Kleid des Mannes" (Ḳorān 2, 183). Durch Anziehen des Kleides eines anderen Menschen gewinnt der neue Träger desselben die Zauberkraft des alten. Nach Berner Volksglauben wird der Sohn, der in des Vaters Hemd gesteckt wird, stark. Die Berührung mit dem Kleid eines von Tabu behafteten Menschen steckt an; sie überträgt die Tabukraft und Fluchwirkung; z. B. verunreinigte im alten Griechenland die Berührung des Kleides eines Mörders. Umgekehrt überträgt ein Kleid, das mit einem Machtgegenstand in Berührung gekommen ist, dessen Zauberkraft auf den Träger. Die südslawische Frau, die ein Kind wünscht, zieht ein Kleid an, das zuerst an einem Fruchtbaum gehangen, damit die Fruchtbarkeit des Baumes sich durch das Kleid auf ihren Leib übertrage. Kleidertausch bedeutet Austausch der Seelenmacht wie der Kuß: zwischen Freunden führt der Kleidertausch eine personale Einigung herbei. „Jonathan und David machten einen Bund miteinander; denn er hatte ihn lieb wie sein eigenes Herz. Und Jonathan zog aus seinen Rock, den er anhatte, und gab ihn David, und dazu seinen Mantel, sein Schwert, seinen Bogen, seinen Gürtel" (1. Sam. 18, 3 f.). Kleidertausch bedeutet auch Amtsübertragung; ehe Aaron starb, wird sein hohepriesterliches Amt auf seinen Sohn Eleazar übertragen dadurch, daß Moses diesem Aarons Kleider anzieht (Ex. 20, 28).

Das Kleid ist wie der Name eine Art Doppel-Ich des Menschen. Ein australischer Zauberer tötet einen Menschen, indem er ein Stückchen seiner Kleider mit Leichenfett im Feuer röstet (*pars pro toto*-Zauber)[480]. In chinesischen Trauer-Riten tritt, wenn die Leiche eines Menschen unzugänglich ist, das Kleid des Verstorbenen an deren Stelle. Kleideropfer dienen als Ersatzopfer für den Menschen. Weil das Kleid ein Doppel-Ich ist, darum können mit der Entfernung des Kleides gefährliche Zauberstoffe (Krankheit oder Sündenstoffe) aus Leib und Seele des Menschen entfernt werden. Der Verehrer der *Magna Mater* zieht seine Kleider aus und überreicht sie dem Oberpriester, um auf diese Weise von den Sünden eines ganzen Jahres befreit zu werden[481]. Kleider, die verunreinigt sind durch Berührung eines Tabu, müssen ausgezogen oder wenigstens zerrissen oder ausgeschüttelt werden, daher das Zerreißen der Kleider als Trauerbrauch.

2. Das Kleid gewinnt Heiligkeitskraft durch Gebrauch beim Kultus, in welchem ein Umgang mit heiligen und zugleich gefährlichen Kräften stattfindet.

480 *Ankermann* in *Chant.* I, 155. 481 *Juvenal* VI, 521 ff.

Beim Gottesdienst werden weithin die profanen Kleider ausgezogen und sakrale angelegt, sowohl vom Liturgen als auch von den Auftraggebern und Teilnehmern; umgekehrt werden diese sakralen Kleider bei der Rückkehr in die profane Welt wieder ausgezogen. Die Priester haben eine eigene Tracht sowohl hinsichtlich des Gewandes wie des Kopfschmuckes. Es bestehen besondere Vorschriften hinsichtlich des Stoffes und der Farbe. Die Toga des *flamen dialis* mußte aus Wolle gewebt sein[482], während dem alttestamentlichen Hohenpriester Wollkleider (Hes. 44, 17) verboten waren. Die Tracht der Vestalinnen war genau vorgeschrieben bis auf Spangen und Kopfschmuck; sie hatte ihren Ursprung in der altrömischen Hochzeitstracht[483]. Umfassende Vorschriften für die israelitische Priesterkleidung sind im Priesterkodex (2. Mos. 28) gegeben: „Das sind die Kleider, die sie machen sollen: das Amtsschild, den Leibrock, Purpurrock, engen Rock, Hut und Gürtel. Also sollen sie heilige Kleider machen deinem Bruder Aaron und seinen Söhnen, daß er mein Priester sei. Dazu sollen sie nehmen Gold, blauen und roten Purpur, Scharlach und weiße Leinwand." Auch die Herrscher trugen eine Sakralgewandung, da ihr Amt mit dem priesterlichen verwandt oder mit ihm verbunden war. Die jüdischen Laien tragen im Gottesdienst und beim täglichen Gebet einen Gebetsmantel (*Ṭallīt*, d. h. „die Verhüllende")[484].

Das Christentum ging frühzeitig zur sakralen Gewandung der Kleriker[485] über, die sich freilich in Schnitt und Farbe nicht von den profanen Gewändern unterschied. Die Liturgen legten die im Weltleben getragenen Kleider ab und die nur für den Kult bestimmten an. Die Canones Hippolyti bestimmen: „So oft der Bischof die Mysterien genießen will, sollen sich die Diakone und Priester, angetan mit weißen, ganz vorzüglich reinen Kleidern, die schöner sind als die des übrigen Volkes, bei ihm versammeln ... Auch die Vorleser sollen wie jene Festkleider haben"[486]. Als im siebenten Jahrhundert die profane Tracht sich änderte, blieb die altrömische Tracht im Gottesdienst erhalten, und so entstand die liturgische Gewandung des Ostens und des Westens. Die liturgische Kleidung wird über der Alltagskleidung getragen.

482 *Wissowa*, RKR² 499 Anm. 2.

483 *Hans Dragendorff*, Die Amtstracht der Vestalinnen, Rhein. Museum 51 (1896) 281–302.

483a *W. R. Arnold*, Ephod and Ark (Harvard Theol. Stud.), Cambridge/Mass. 1917; *Hermann Thiersch*, Ephod und Ependytes, Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorderasien, Stuttgart 1936; *Kurt Galling*, Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, 429 ff.

484 UJE 10, 159 f.

485 *Jos. Braun*, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient, Freiburg 1907; *Ders.*, Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, Freiburg 1924²; *Ludwig Eisenhofer*, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg 1932, I, 403–472.

486 Canones Hipp. 201, Text bei *L. Duchesne*, Origines du culte chrétien, Paris 1908⁴, 545.

Seit dem neunten Jahrhundert war man bestrebt, die liturgische Kleidung äußerst kostbar und prächtig auszustatten; seither werden auch liturgische Gewänder, bevor sie in Gebrauch genommen werden, besonders gesegnet. Sie werden deshalb als *res sacrae* angesehen und sollen nicht wieder im profanen Leben gebraucht werden; sie werden in der Sakristei aufbewahrt. Die mittelalterliche Symbolik faßt die einzelnen Gewänder teils als Symbole der Passion und Herrlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes auf, dessen Stellvertreter auf Erden der Priester ist, teils als Symbol des inneren Kampfes des Priesters gegen die Mächte des Bösen und die Feinde der christlichen Tugenden. Die psychologische Bedeutung des liturgischen Gewandes liegt in der Verhüllung des Menschlichen, im Zurücklassen des Profanen, im völligen Aufgehen im Dienste Gottes und Christi. Der Priester wird entprofanisiert, Träger des Heiligen, spricht und handelt an Gottes Statt. Auch die christlichen Herrscher trugen eine sakrale Gewandung ähnlich der priesterlichen[487].

3. Das Kleid dient als beliebtes Bild für Gottes offenbare Gestalt. Goethe besingt „der Gottheit lebendiges Kleid“[488]. Der Kosmos ist das Gewand Gottes. Pherekydes, ein Zeitgenosse des Thales, sagt: „Zeus machte ein großes und schönes Gewand und stickte darein die Erde und den Okeanos“[489]. Dieses Gewand überreicht Zeus seiner Braut, der Demeter Chthonia. Odin umfaßt mit seinem blauen Himmelsmantel die Erde. Die antike Mythologie spricht vom Sternenmantel des Himmelsgottes und der Himmelskönigin[490]. Der Psalmist betet zu Jahwe: „Licht ist das Kleid, das du anhast“ (Ps. 104, 2). Philo sagt: „Es zieht aber der älteste Logos des Seienden wie ein Gewand den Kosmos an“[491]. Bei den mittelalterlichen deutschen Mystikern wird das Kleid ein Bild für die Eigenschaften, in denen Gott dem Menschen sich offenbart, im Unterschied vom bloßen, wesenlosen, absoluten Gott[492]. „Güte ist ein Kleid, da Gott unter verborgen ist, und Wille nimmt Gott unter dem Kleid der Güte“ (Meister Eckhart)[493]. Der „qualifizierte“ Gott im Unterschied zum qualitätlosen erscheint unter dem Bilde des „Kleidhauses“[494].

4. Das Kleid dient auch als Bild für die Seligkeit: himmlische Kleider erhalten die Seelen im Paradies des japanischen Amida Buddha[495]. Herrliche

487 *Eduard Eichmann,* Königs- und Bischofsweihe (Sitzber. d. Bayer. AK. W. phil.-hist. Kl.), München 1928; *Ders.,* Von Kaisergewandung im Mittelalter, Hist. Jahrb. 58 (1958) 268–304.
488 *Marie Gothein,* Der Gottheit lebendiges Kleid, ARW IX, 337–364.
489 *Clemens Alex.,* Stromat. VI, 2, 9; *Gothein,* a.a.O. 338.
490 *Rudolf Eisler,* Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910.
491 De ebrietate 30, ed. *Mangey* 361.
492 *Lüers,* SpM 206 ff.
493 *Pfeiffer* II, 270.
494 Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Gesch. d. deutschen Mystik, hrsg. v. *Franz Jostes,* Freiburg/Schw. 1895, 63.
495 *Haas,* Amida Buddha 151.

Kleider tragen die Seligen nach dem Henochbuch (1 Hen. 62, 4)[496]. Die große Schar, die der neutestamentliche Apokalyptiker sieht, ist „angetan mit weißen Kleidern vor dem Thron und vor dem Lamme" (Offb. 7, 9). Einem jeden der Märtyrer wird ein weißes Kleid gegeben (Offb. 6, 11); „sie haben ihre Kleider gewaschen und hell gemacht im Blute des Lammes" (7, 14). Auch Paulus spricht vom „Anziehen der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit" (1. Kor. 15, 54).

5. Das Kleid ist schließlich das Symbol für die Heiligkeit des erlösten Menschen. Paulus redet vom „Anziehen Christi" (Röm. 13, 14). Ähnlich spricht der Epheserbrief vom „Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 24). Nach Tauler ist der Christ „gekleidet mit den Tugenden Christi"[497].

„Wer selig werden will, der muß mit weißer Seiden,
so zierlich als er kann, sein' Leib und Seel' bekleiden"
Angelus Silesius (Ch. W. III, 103).

q) Die heilige *Farbe*[498]. Heilige Objekte, besonders Kleider, weisen bestimmte Farben auf. Diese sind jedoch kein Akzidens, sondern „unmittelbare Aura des Numinosen" (Ratschow).

1. Die sakrale Grundfarbe ist *Weiß*, die Farbe des Lichtes, der zauberhaften und ethischen Reinheit und Heiligkeit, der Freude. Weiß war im alten Iran die Farbe Ahura Mazdāhs[499]. Weiße Kleidung tragen die japanischen Shintō-Priester, die Parsenpriester[500], die Brahmanen[501], die alten griechischen Priester, die lettischen Hauspriester, die Priester des Isiskultes in Rom, die Electi des Manichäismus. Weiß ist die liturgische Grundkleidung der christlichen Priester der östlichen und westlichen Kirche. Weiß ist die Farbe des Kleides Christi auf dem Verklärungsberg (Mk. 9, 3) und der Seligen in der Vision des neutestamentlichen Apokalyptikers (Offb. 7, 13). Weiß waren die altchristlichen Taufkleider, welche die Neophyten nach der Taufe acht Tage

496 *W. Bousset*, Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen 1926³, 277 f.

497 Predigten, hrsg. v. *Vetter* 311.

498 *Bertholet*, RGG 2², 514 ff.; *C. H. Ratschow*, RGG 2³, 874 f.; *H. Kees*, Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, Göttingen 1943; *Otto Lauffer*, Farbensymbolik im deutschen Volksbrauch, Hamburg 1948; *Gottfried Haupt*, Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters, Dresden 1941; *R. E. van Haersolte*, Magie und Symbolik der Farbe, Berlin 1952; *Franz Delitzsch*, Farben in der Bibel, RE 5, 755–762; *Mengis*, Farbe, HWDA 3, 1189–1215; Grün, ebd. 3, 1180; Rot, ebd. 7, 791–834; Weiß, ebd. 9, 337–358; *Bargheer*, Gelb, ebd. 3, 570–589; *Olbrich*, Schwarz, ebd. 7, 1431–1460; *Jeremias* HAOG 177 ff.

499 *G. Widengren*, Hochgottglaube im alten Iran, Leipzig 1938, 247.

500 *Isidor Scheftelowitz*, Die altpersische Religion und das Judentum, Gießen 1920, 126.

501 Mānava-dharma-śāstra II, 70, 4, 35; The Ordinances of Manu ed. *E. W. Hopkins*, London 1884, 25, 83.

lang anbehielten. Der Sonntag, an dem sie diese wieder ablegten, heißt darum *Dominica in albis*, „Weißer Sonntag". Weiß war die bevorzugte Farbe der Opfer- und Zaubertiere. In Rom wurden weiße Tiere den Himmelsgöttern dargebracht. Es war altitalische Sitte, das Areal einer zu erbauenden Stadt mit einem Pflug zu umpflügen, der von einem weißen Stier und einer weißen Kuh gezogen wurde. Weiß ist die Farbe der Masken, welche die Jünglinge afrikanischer Stämme bei der Initiationsfeier erhalten. Weiß sind einzelne Seelentiere, z. B. die Tauben. Weiße Pferde befanden sich nach Tacitus (Germania 10) in den heiligen Bezirken der Germanen; aus ihrem Wiehern wurde die Zukunft vorausgesagt. Weiß ist die Glücksfarbe der Mongolen[502]; das mongolische wie das chinesische Neujahr heißt „das weiße Fest"; der Khan und seine Untertanen, die an diesem Tage weiß gekleidet sind, machen sich Geschenke von weißen Gegenständen. Noch heute nennen die Mongolen den ersten Monat im Jahr den „weißen Monat". Weiß ist bei einzelnen Völkern die Toten- und Trauerfarbe. Als weiß werden die Totengeister (nach dem bleichen Aussehen der Verstorbenen) vorgestellt. In weiße Kleider werden Verstorbene gehüllt. Von weißen Pferden wird in einzelnen deutschen Gegenden der Totenwagen gezogen. Von weißen Pferden träumen bedeutet nach dem deutschen Volksglauben Tod.

2. Die zweithäufigste heilige Farbe ist *Rot*[503], die „aktivste und energischste" Farbe, der Kulminationspunkt der Farbenskala. Sie ist das Symbol des Blutes, welches Träger des Lebens ist. Rot ist „Zauberfarbe" schlechthin. Unser Wort „Zauber" bedeutet wahrscheinlich ursprünglich die rote Lackfarbe, mit welcher Zaubergegenstände bestrichen wurden (s. o. S. 28). In der primitiven und antiken Medizin wird der roten Farbe Heilkraft zugeschrieben. In Rußland werden rote Wollstränge um Arme und Beine geschlungen zur Vertreibung des Fiebers. In China wird das Wachsen und Gedeihen der Kinder durch Einflechten roter Zopfbänder gefördert. Wer einen bösen Geist zitieren will, muß in vielen Stämmen ein rotes Kleid anziehen. Rot wird im Fruchtbarkeitszauber gebraucht. Rot ist die ursprüngliche Farbe der Ostereier (das Symbol des jungen Lebens), in oberbayerischen Orten werden an Ostern rotbemalte Eier in die Felder gesteckt. Rote Faden- und Lappenamulette finden wir im talmudischen Judentum und im hellenistisch-orientalischen Synkretismus. Die rote Farbe gewährt Schutz im Alter der Pubertät. Sie wird bei Schwangerschafts- und Geburtsriten gebraucht. Bei manchen Völkern werden Wöchnerinnen und Kinder durch rote Fäden geschützt, bei anderen mit

502 *Joh. Witte*, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte, Berlin 1916, 40; *Nikolaus Pallisen*, Die alte Religion des mongolischen Volkes, Diss. Marburg 1949.

503 *Eva Wunderlich*, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer (RVV XX ,1), Gießen 1925; *Friedrich von Duhn*, Rot und tot, ARW IX, 1–24; *I. Scheftelowitz*, Das Schlingen- und Netzmotiv (RVV XII 2), Gießen 1912, 33 ff.; *Tauler*, Predigten, hrsg. v. *Vetter* 21.

roter Farbe eingerieben. Die neugeborenen Kinder von Indianerstämmen werden rot bemalt, teils ganz, teils nur im Gesicht. Im alten Rom wurde die Braut mit rotem Schleier verhüllt. Das *flammeum nuptiale* ist auch in die christliche Kirche Italiens übergegangen. Auch die gottgeweihten Jungfrauen trugen im Abendland das *flammeum*. Rote Verschleierung der Braut finden wir auch bei Albanern, Armeniern, Tscherkessen, Nordwinen, Südslawen, Indern und bei islamischen Völkern. In Westfalen befinden sich rote Seidenfäden in der Brauthaube, rote Wollbänder am Brautwagen.

Rot ist die Farbe der Götterschreine in den meisten shintoistischen Tempeln, rot die Farbe der heiligen Steine und der Kultstätten der niederen hinduistischen Dorfgötter.

Rot dient auch als Farbe der Priesterkleidung und des Priesterschmuckes. Purpur- und scharlachrote Granatäpfel finden sich am Saum des Gewandes der israelitischen Priester (2. Mos. 28, 33). Die griechischen Priester trugen einen roten Leibrock oder nur rote Binden, rotes Tuch die eleusischen Daduchen (Fackelträger) und Hierophanten. Rot war die Kleidung der Salier, eines Priesterkollegiums im alten Rom, rot das *suffibulum* (Spange, Klammer) der Vestalinnen, weiß-rot die *infula* (Kopfbinde) derselben. Auch hier hat Rot apotropäische Bedeutung. Rot ist die Bemalung primitiver Könige, rot die Farbe des Kriegerstandes im alten Iran, rot die Farbe der Königstracht in Griechenland und Rom, rot der Purpurmantel der römischen Feldherrn, rot die *trabea* (das Amtskleid) der Konsuln, rot umsäumt ist die *Toga praetexta* der Beamten und Knaben. Rote Bemalung oder Tätowierung tragen primitive Stämme beim Tanz oder bei der Festfeier.

Die rote Farbe wird auch im Totenkult gebraucht. Als Blutersatz soll sie die Toten beleben oder fernhalten. Die Toten im alten Griechenland wurden mit einer roten Decke bedeckt. Dies geschieht noch heute in China und in Indien. Purpurrote Totengewänder waren in Griechenland und in Rom gebräuchlich. Rote Gegenstände werden den Toten geopfert oder ins Grab mitgegeben, Leichen rot bemalt, Särge und Gräber rot ausgemalt. Schiller singt in der „Nadovessischen Totenklage“:

Farben auch, den Leib zu malen,
steck' ihm in die Hand,
daß er rötlich möge strahlen
in der Seelen Land.

Rot ist schließlich die dämonische Farbe: rot sind die Masken der Erinnyen auf der griechischen Bühne, der von Apollo erschlagene Drache Python. Rot ist die Farbe des Teufels, des Wassermanns, des wilden Heeres und der Riesen in der deutschen Mythologie. Rote Haare sind im Volksglauben gefürchtet – „rote Haare – Gott bewahre; roter Bart – schlimme Art“ (Sebastian Franck, Sprichwörter).

Neben der zauberhaft-apotropäischen Bedeutung hat Rot noch besondere Bedeutung als Farbe der Sonne und des Feuers. Die Sonne wird von den Prärie-Indianern wie den Japanern als rote Scheibe dargestellt. Die Lichtgottheiten im Veda werden als rot bezeichnet, auch das Soma in seiner Eigenschaft als Mondgott. Weil die Engel als feurig vorgestellt werden (so schon in der jüdischen Religion), erscheinen sie auf griechischen Ikonen in roter Farbe.

3. Die *blaue* Farbe ist von geringerer Bedeutung. Purpurblau ist eine der Farben der priesterlichen Gewänder in Israel (2. Mos. 28). Blau ist die Farbe des Bauernstandes im alten Iran. Blau ist die Farbe der Treue in Indien wegen der Dauerhaftigkeit des Indigo-Blau. Blau wird der Gott Kṛṣṇa, blauweiß Śiva dargestellt. Als Farbe des Auges ist Blau eine Schutzfarbe gegen den „bösen Blick".

4. Grün ist als Farbe der Vegetation besonders im Fruchtbarkeitszauber beliebt. Grün ist im Islām die Farbe des Propheten und der Engel; im Kropf grüner Paradiesvögel weilen die Seelen der guten Menschen bis zur Auferstehung.

5. Safrangelb ist seit Jahrtausenden die Farbe der Asketengewandung in Indien, der *sannyāsin, sādhu* und *bhikṣu. Gelb* ist die Farbe der buddhistischen Reformsekte in Tibet („Gelbmützen", „gelbe Kirche"). Gelb ist in der Mystik die Farbe der Vernunft[504].

6. Goldfarben ist das Gewand, in welchem Buddha, unter den Sālabäumen gebettet, ins Nirvāṇa eingeht[505], goldgestickt auch das Gewand höherer Priester in japanischen buddhistischen Sekten.

7. Schwarz ist die Zauber- und Totenfarbe. Es wird besonders gebraucht in Zauberhandlungen, welche das Licht des Tages scheuen. Schwarz ist Farbe des Todes, der Unterwelt und der Trauer. Schwarz werden die Totengeister und der Teufel vorgestellt, schwarz ist die Farbe der Opfer an die Unterweltsgötter. Mit schwarzen Bohnen werden umherschweifende Totengeister vertrieben. Weiße und schwarze Los-Stäbe werden im Orakel des Slawengottes Triglav gebraucht. Schwarz ist die Farbe der Sinnlichkeit in der mittelalterlichen Mystik[506]. Im Protestantismus wurde großenteils der schwarze Gelehrtentalar zum Amtskleid der Prediger — ein Bruch mit der religiösen Menschheitsüberlieferung. Der schwarze Professorenmantel ist ein Symbol des freudlosen Doktrinarismus. Die liturgische Erneuerungsbewegung führte wieder lichte und bunte Gewänder in den Gottesdienst zurück[507].

In den höheren Religionen hat sich ein vollständiger liturgischer Farbenkanon gebildet. Ein solcher begegnet uns schon in der sumerisch-babylonischen

504 *Tauler,* Predigten, hrsg. v. *Vetter* 21, 16.
505 Mahāparinibbāna-Sutta; Dīgha-Nikāya XVI, 4, 35 ff.
506 S. Anm. 504.
507 *Walter Lotz,* Das hochzeitliche Kleid. Die Frage der liturgischen Gewänder im evangelischen Gottesdienst, Kassel 1949.

Astral-Religion[508]. Die Tempel und Paläste zeigen als Abbildungen des großen Kosmos in ihrer Bemalung eine Farbenskala, die teils vier- oder fünffach, teils siebenfach ist. Die Farben der vier Planeten sind: schwarz Saturn, weiß Jupiter, grün Mars, rot Merkur. Im siebenstufigen Tempelturm von Borsippa sind noch sieben Farben erkennbar. Dieser Farbenkanon erhielt sich in Siam und Persien durch die Jahrhunderte. Das persische Werk *Dabistān* gibt folgende sieben Farben für die Planetengötter an: schwarz (Saturn), goldgelb (Sonne), grün, silbern (Mond), erdfarben (Jupiter), weiß (Venus), rot (Mars), blau (Merkur). In dem Epos Nizâmî's *Haft Peiker* ist jedes Kapitel auf den Grundton einer Planetenfarbe abgestimmt. Die fünf Farben der Seidenstücke, die im altchinesischen Kultus geopfert werden (blau, rot, gelb, weiß, schwarz), entsprechen den fünf Hauptgegenden des Weltalls (Osten, Süden, Mitte, Westen, Norden), den fünf Elementen (Holz, Feuer, Erde, Metall, Wasser) und den Jahreszeiten (Frühling, Sommer, Herbst, Winter)[509]. Diese fünf Farben kehren wieder in den Vorhängen des Allerheiligsten der Shintō-Schreine[510].

Die Legende erzählt, daß während der Kontemplation Buddhas nach seiner Erleuchtung von seiner Brust fünf Strahlen in fünf Farben ausgingen: blau, gelb, rot, weiß und orange. Auf der Insel Bali sind die Fahnen rot-weiß-schwarz gestreift. Rot ist die Farbe Brahmas, des Schutzgeistes des Südens der Insel, Weiß die Farbe Šivas, des Ostens, Schwarz Viṣṇus, des Nordens, Gelb Varuṇas, des Westens[511]. Der jüdische Farbkanon erscheint an der Bekleidung des Tempels, an den Teppichen und Vorhängen sowie in der Priestergewandung: purpurrot, purpurblau, scharlachrot und weiß. Die vier heiligen Farben gelten als Spiegelung des als Feuer gedachten göttlichen Wesens. Der Midraš *Bamidbar rabba* (c. 12 zu 4. Mose) sagt: Als Mose das Stiftszelt aufrichten und ausstatten wollte, zeigte ihm Gott im Himmel vier Feuer (scharlachrot, hyazinthblau, purpurschwarz und byssusweiß). Auf Moses Frage: „Wie kann ich das nachbilden?" antwortete Gott: „Ich vermöge meiner Lichtherrlichkeit *(kābōd)*, du vermittels deiner Farben." Purpurrot bedeutet die Majestät Gottes in ihrer Erhabenheit, purpurblau die Majestät in ihrer Herablassung, weiß die göttliche Liebe und Barmherzigkeit, scharlachrot den göttlichen Eifer und Zorn. Daneben besteht im Spätjudentum eine anthropologische Farbentrias (Jerusalem. Targum zu 1. Mos. 2, 7): Gott schuf den Menschen rot, schwarz und weiß. Die Kabbala erklärt: Vom Rot der Sünde gelangt man durch das Schwarz der Buße zum Weiß der Erlösung und des Friedens[512].

508 *Jeremias*, HAOG 177 ff.
509 *de Groot*, Universismus 120, 171, 221, 223, 235, 305.
510 *Florenz* in *Chantepie* I, 314.
511 *Hasso v. Veltheim*, Götter und Menschen zwischen Indien und China (Tagebücher III), Hamburg 1959, 273.
512 *Delitzsch*, RE 5, 762.

Die liturgischen Farben der christlichen Kirche[513] beruhen nicht auf der jüdischen Tradition, sondern haben sich selbständig entwickelt. Die östliche Kirche gebraucht Weiß als Festfarbe, Purpur (Violett) als Bußfarbe, Schwarz als Trauerfarbe (am Karfreitag). Die abendländische Kirche hat im 12. Jahrhundert, der Zeit der liturgischen Symbolistik, einen festen Farbenkanon für die verschiedenen Feste des Kirchenjahres entwickelt: weiß, rot, grün, violett und schwarz. Die Symbolik dieser Farben wurde durch Papst Innozenz III. und durch den Liturgiker Durandus erklärt. Erst Pius V. schrieb diesen Farbenkanon für die ganze lateinische Kirche vor; er wurde mehr und mehr von der lutherischen und anglikanischen Kirche übernommen. Weiß ist die liturgische Farbe an den Herren- und Marienfesten sowie den Festen der Heiligen, die nicht Märtyrer waren, der Bekenner, Jungfrauen, Witwen; es gilt als Sinnbild des göttlichen Lichtes, der Heiligkeit und Jungfräulichkeit der Seele sowie der Verklärung. Rot ist die Farbe an Pfingsten, an den Apostel- und Märtyrertagen als Sinnbild der roten Feuerzungen des Geistes und der Blutzeugen; Grün, die Zwischenfarbe zwischen Weiß und Schwarz, ist die Kirchenfarbe für die Zeiten ohne Festcharakter, die Sonntage nach Epiphanie und nach Trinitatis. Schwarz ist die Trauerfarbe am Karfreitag und in den Totenmessen, früher wurde sie auch in Bußzeiten gebraucht. Violett, die Nebenfarbe von Schwarz, ist die Farbe der Buße, der Selbstkasteiung (durch Geißelung wird der Leib blutunterlaufen). Sie wird jetzt im Advent und in der Fastenzeit, an den Quatemberfasten und den Bittagen sowie am Fest der unschuldigen Kinder gebraucht.

Der Zusammenhang der christlichen Farbsymbolik mit der religiösen Menschheitstradition ist unverkennbar; auch in dieser Symbolik lebt jene Mächtigkeit der Farben fort, von der die primitive Menschheit ergriffen war.

513 *Joseph Braun*, Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907; *Ders.*, Die liturgischen Paramente, Freiburg 1908; *Ludwig Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1932, 410 ff.

III. DER HEILIGE ORT[1]

Der heilige Gegenstand ist eng verbunden mit dem heiligen Raum.

1. Der offene Raum dient als Heiligtum, aber in einer Begrenzung durch heilige Steine oder Steinkreise, besonders Berge und Hügel, Quellen, Bäume und Haine (s. o. S. 37 ff.). Der Hain war das wichtigste Heiligtum der Kelten und Germanen, in alter Zeit auch der Griechen und Römer; daher die vielen skandinavischen und süddeutschen Ortsnamen, die zusammengesetzt sind mit *lund* und *vidr*, im Südgermanischen mit *loh*, niederländisch *loo*, angelsächsisch *leah* und altisländisch *lō* (Wiese), lateinisch *lucus* (Lichtung, Wald)[2]. Die Heiligkeit des Haines ist eindrucksvoll in den römischen Dichterversen ausgesprochen:

> „Lucus Aventino suberat niger ilicis (Steineiche) umbra,
> quo posses viso dicere: ‚Numen inest' "
> (Ovid, Fasti III, 295).

Der Tempel war ursprünglich kein Gebäude, sondern ein abgegrenzter Kultplatz (τέμενος, *templum*)[2a]. Hain bedeutet Umfriedung, umfriedeter Wald. Im Altnordischen ist *vé* die Bezeichnung des Tempelbezirks, gotisch *alhs*, althochdeutsch *alah* = griechisch ἀλκή, Wehrkraft, lit. *altas* = heiliger Hain. Der Kult vollzog sich ursprünglich im Freien, so bei vielen primitiven Völkern, in China, Indien, Persien, Griechenland, bei den Kelten und Germanen. Noch in der klassischen Zeit wurden in Griechenland die Opfer auf dem Altar im Freien dargebracht, während die Tempel als Behausung des Götterbildes dienten. Das abgegrenzte Gebiet um den Kultplatz ist tabu, *sanctus* („unverletzlich", von *sancire* = begrenzen). Der Zutritt ist für den Unbefugten und für den Waffenträger verboten. Die altnordischen Tempelbezirke waren mit Schnüren gekennzeichnet *(vébond)*[3]. Der Totschlag in einem heiligen Bezirk galt als ein furchtbarer Frevel. Auch die Berechtigten mußten sich gegen das Ortstabu durch Reinigung und Sühneriten sichern. Die großartigsten Tempel im Freien waren der Himmelstempel in Peking, genannt *T'ien t'an* („Opfergelände des Himmels"), die zentrale Kultstätte, an welcher der Kaiser den

1 *T. Davidson*, Places (Sacred), ERE 10, 50 ff.; *Edvard Lehmann*, Stället och vägen (Ort und Weg), Stockholm 1917; *Mensching, Hertzberg, Andresen*, Heilige Stätten, RGG 3^3, 155 ff.; *Hans Rust*, Heilige Stätten, Leipzig 1933; *C. A. Schmitz*, Der Tanz- und Kultplatz in Neu-Guinea und Melanesien, Diss. Köln 1954; *Th. Palm*, Wendische Kultstätten, Diss. Lund 1933; *E. Manher*, Lapparnas heliga ställen (Acta Lapponica 13), Stockholm 1957; *Pierre Deffontaines*, Géographie et religions, Paris 1948^5.

2 *Tacitus*, Germania 9; *de Vries* I, 265 f.; II, 101.

2a *J. A. MacCulloch*, Landmark and boundaries, ERE 7, 789 ff.

3 *de Vries* I, 105.

Opferdienst tat[4], und die Sonnentempel Ägyptens, in denen ein Obelisk aufragte[5] (s. o. S. 52).

In dem abgegrenzten Gebiet besitzt der *Altar*[6] eine besondere Heiligkeit. Ob ein bloßer Steinhaufen, Mauerwerk oder Holztisch, ist er die Stätte der göttlichen Gegenwart und dient der Darbringung der Opfer (s. u. S. 205 ff.)

Heiligkeit kommt auch den *Gräbern* und *Friedhöfen*[7] zu, wie schon die sprachlichen Bezeichnungen deutlich machen: *Camposanto,* „Gottesacker", Friedhof = Freithof, Freyung, d. h. Asyl für Verfolgte. Schon viele primitive Völker kennen Friedhöfe. Das Grab ist die Stätte des Totenkultes; der Tote ist mit seinen gefährlichen Wirkungen gegenwärtig. Die großen Totenopfer fanden am chinesischen Familiengrab statt. Bei den Griechen wurde die Grabstätte als unverletzliches Heiligtum angesehen. Juden und Muslime halten die Friedhöfe heilig. Die Juden legten, vornehmlich in der Diaspora, im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. auch unterirdische Friedhöfe an[8]. Um 200 entstand in Rom der erste unterirdische christliche Gemeindefriedhof (Kallist-Katakomben)[9]. Die Gräber der Märtyrer waren den alten Christen besonders heilig. Seit dem 5. Jahrhundert traten an die Stelle der Katakomben Friedhöfe unter freiem Himmel. Im späterer Zeit, nachweisbar seit dem 8. Jahrhundert, fand eine Friedhofsweihe[10] analog der Kirchweihe statt. Der Zusammenhang mit der primitiven Vorstellungswelt wird deutlich in der Erklärung des Durandus: „Benedicitur (coemeterium), ut ulterius desinat ... immundorum spirituum habitatio esse et fidelium corpora ibi usque ad diem iudicii requiescant in pace."[11]

Als heilige Stätte betrachtet der primitive Fromme auch den *Weg*[12]; der japanische Shintoismus kennt mehrere Wegegötter *(michi no kami)*[12a]. „Unter den Orten, an denen nach dem Volksglauben das Übernatürliche am mäch-

4 *de Groot,* Universismus 141.

5 *Bonnet,* RLÄR 735.

6 Altar (versch. Verf.), ERE 7, 333–358; *R. Hallo,* Die Monumental-Altäre des Altertums, Diss. Göttingen 1923; *Kurt Galling,* Der Altar in den Kulturen des alten Orients, Berlin 1925; *Constantine G. Yavis,* Greek Altars, origins and typology including the offertory apparatus, St. Louis 1949; *C. H. Ratschow,* RGG 1^3, 251 ff.; *Schneider,* HWDA 1, 325 ff.; *E. Reisch,* Altar, Pauly-Wissowa 1, 1640–91; Altar (versch. Verf.) RAC 1, 310–354 (Lit.).

7 *Jos. Wiesner,* Grab und Jenseits im Ägäischen Raum (RVV 26), Berlin 1938; *Herbert Kühn,* RGG 2^3, 1815 f.; *Dietrich Kahlke,* Die Bestattungssitten des donauländischen Kulturkreises der jüngeren Steinzeit, Berlin 1954.

8 *Galling,* RGG 3^3, 1174.

9 *E. Schäfer,* RGG 3^3, 1171 ff.

10 *Herbert Derwein,* Geschichte des Friedhofes in Deutschland, Frankfurt 1932; LThK 4^2, 373 ff.; s. u. Anm. 63.

11 Rationale divinorum officiorum I, 8, 26.

12 *Georg Fohrer,* Der heilige Weg, Diss. Bonn 1939; *Schmeckel,* Weg, HWDA 9, 214 ff.

12a *Chantepie* I, 294.

tigsten wirkt und die daher zu allerhand schützendem oder bösem Zauber geeignet sind, stehen die Kreuzwege in besonderem Ansehen." [13]

2. Zu den offenen Heiligtümern traten frühzeitig gedeckte Räume.

a) Natürliche *Höhlen* und *Grotten* [14]. Schon in prähistorischer Zeit dienten Höhlen für magische Kulthandlungen [15]. Bei den Australiern sind Höhlen der Aufbewahrungsort des *tjurunga (arknanaua);* sie dürfen von Uneingeweihten nicht betreten werden [16]. Orakelhöhlen waren in Griechenland heilig. Höhlen dienten als Kultstätten bei den Kelten und in Kreta [17] – Reste aus der Zeit der Höhlenbewohner. Berühmt war die Zeusgrotte in Ida, ebenso die Grotte auf dem Parnass. Höhlen waren ursprünglich die heiligen Räume der Mithras-Mysterien, darum erhielten auch später die unterirdischen Räume derselben die Namen *spelaeum, specus, antrum* [18]. In Höhlen eingebaute Felsentempel mit mehreren Stockwerken finden sich in Indien; die berühmtesten von ihnen sind die von Ajantā und Ellūrā [19]. Grotten dienten als Aufenthaltsstätten christlicher Heiliger: Benedictus weilte im *Sacro Speco* in Subiaco, Franz von Assisi im *Eremo dei Carceri* und in *Fonte Colombo.* Die Lourdes-Grotte wurde ein berühmter katholischer Wallfahrtsort. Muḥammad erhielt in einer Höhle in der Nähe von Mekka seine ersten Offenbarungen.

b) Das menschliche *Haus* ist an sich ein Heiligtum. In die Fundamente wurden bei verschiedenen Völkern geopferte Menschen eingemauert (s. u. S. 212). Besonders heilig sind

1. die *Schwelle* [20]; auf der Schwelle darf man nicht arbeiten, sitzen, Kinder säugen oder man darf sie überhaupt nicht betreten;

2. die *Tür* [21]; *Janus* ist der römische Gott der *janua,* ein anderer Türgott ist *Portunus* [22]; in China wird der Genius der Haus- und Hoftür verehrt, in Japan eine Torgottheit [23]; allenthalben werden apotropäische Mittel über den Türen angebracht, so an den jüdischen Türpfosten die *Mᵉzuzōt* [24];

13 *Klein,* Kreuzweg, HWDA 5, 516–529; *R. Wünsch,* Cross Roads, ERE 12, 330 ff.
14 *Hünnerkopf,* Höhle, HWDA 4, 175–183.
15 *Herbert Kühn,* Die Felsbilder Europas, Stuttgart 1952; *Edwin Oliver James,* Prehistoric religion. A study in prehistoric archeology, London 1957; *K. Goldammer,* in *Heiler,* DRM 54 ff.
16 *Söderblom,* WG 34.
17 *M. P. Nilsson,* The Minoan-Mycenaean Religion, Lund 1927, 49 ff.
18 *Cumont,* MM 157 f.; *G. Beccati,* I Mitrei (Scavi di Ostia), Rom 1954.
19 Ajanta publ. under the special authority of H. E. H. the Nizam, Oxford 1931–1934; *H. v. Glasenapp,* Heilige Stätten Indiens, Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten . . ., München 1928.
20 *Weiser-Aall,* Schwelle, HWDA 8, 1509–1543; *H. C. Trumbull,* The Threshold Covenant, NY 1906; s. u. Anm. 21.
21 *J. A. MacCulloch,* Door, ERE 4, 846 ff.; *Weiser-Aall,* Tür, HWDA 8, 1185–1209.
22 *Wissowa,* RKR² 103 ff., 112.
23 *Florenz* in *Chantepie* I, 295.
24 Mezuzah, UIE 7, 526 f.

3. der *Vorratsraum;* das *penus*[25] stand in Rom in enger Beziehung zum Herd, daher der Name Penaten für die Hausgötter;

4. der *Hochsitz,* welcher in den nordischen Häusern als Platz des Hausherrn diente;

5. die *Stützen* über dem vornehmsten Platz bei den Nordgermanen, welche mit auf die Wanderung genommen wurden;

6. der häusliche *Herd*[26], der im Zusammenhang mit dem heiligen Feuer (s. o. S. 43 f.) steht. In Japan wird der Gott des Herdes *Kamado no Kami* allgemein verehrt, vom Palast des Königs bis zur Hütte des Bauern; besonders verehrt wird der Kessel, der sogar am Anfang des Jahres ein Fest hat[27]. In Babylonien war *Gibil* Gott des Feuers und Herdes[28]. In Griechenland war der Herd *(Hestía)*[29], der in der Mitte des großen Familienraumes stand, der Mittelpunkt des Hauses. *Hestía* wurde nur unvollständig zu einer Göttin anthropomorphisiert. Das neugeborene Kind wurde in Griechenland um den Herd getragen, jede Mahlzeit begann und endete mit einer Spende an den Herd; daher das Sprichwort ἀφ' ἑστίας ἄρχου (fange mit dem Herd an). Später wurde Zeus als *Ephestios* mit dem Herd verbunden. Wie jedes Haus hatte auch der Staat seinen Herd mit dem heiligen Feuer der *Hestía Prytaneía* als der Staatsgöttin. In späterer Zeit errichtete man einen gemeinsamen Herd als ideellen Mittelpunkt eines Bundesstaates. In Rom hat sich nur der staatliche Herd, das Heiligtum der Vesta[30], erhalten. Bei den Kelten hatte der Totenkult seinen Mittelpunkt im Herd[30a]. Der Herd war in der alten Welt ein Asyl wie Altar und Tempel.

c) Wichtiger noch als das Haus, das sakralen Charakter trug, ist das eigentliche *Gotteshaus*[31], die Gotteswohnung. Es steht häufig im Zusammenhang mit einem Naturheiligtum, z. B. in Uppsala mit Hain, Baum und Quelle, ebenso noch in zahlreichen modernen Wallfahrtsorten (s. o. S. 40, 70). Die primitive Form des Gotteshauses ist die Hütte, z. B. die Geisterhütte (Jurte) der sibirischen Schamanen, die Hütte der Reismutter bei den malaiischen Völkern, die Hütte mit dem Ahnenstuhl bei den Ewe. In Japan sind die shintoistischen

25 *Wissowa,* RKR² 161 ff.

26 *G. Wissowa,* Hearth, Hearth-gods, ERE 6, 559 ff.; *Otto Huth,* Vesta (Beiheft ARW), Leipzig 1943; *A. Brelich,* Vesta, Zürich 1949; *Ratschow,* RGG 3³, 234 f. (Lit.); *Geramb,* Herd, HWDA 3, 1758–1776.

27 *Florenz* in *Chantepie* I, 295.

28 *Fr. Jeremias* in *Chantepie* I, 567.

29 *Nilsson,* GGR I, 70, 314 f., 392.

30 *A. Preuner,* Hestia-Vesta, Tübingen 1864; *H. Jordan,* Der Tempel der Vesta und das Haus der Vesta, Berlin 1886.

30a *MacCulloch* in *Chantepie* II, 630.

31 *Friedrich Wachtsmuth,* Der Raum, Marburg 1929–1935; *W. Andrae,* Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient, Berlin 1930; *H. Nissen,* Templum, Berlin 1869; RGG 5², 1040 ff.; *J. A. MacCulloch,* Temples, ERE 12, 236 ff.; Temples and Faiths, ed. *W. James,* London 1958; *Eliade,* RH 415–437.

Tempel Holzhäuser, teilweise mit Strohdächern[32], wie auch die nordgermanischen Tempel *(hörgr, hof)*[33]. Die älteste ägyptische Hieroglyphe für Tempel ist eine Binsenhütte. Das „Bundeszelt", die „Stiftshütte" des Alten Testamentes (2. Mos. 26. 27)[34], das als Salomonischer Miniaturtempel eine priesterliche Fiktion darstellt, hat an sich nichts Unwahrscheinliches an sich und enthält vielleicht eine Erinnerung an die Gotteshütte der Wanderzeit. Primitive Jahwetempel fanden sich in Kanaan (Silo, Nob, Bethel, Ophra und Jerusalem)[35]. Mit dem Kulturfortschritt wurde aus der Gotteshütte das Gotteshaus: *ḥ-t nṯr* in Ägypten, hebräisch *bet 'elohīm)* griechisch ναός (von ναίω, wohnen), μέγαρον großes Haus, Palast und Tempel, sumerisch *ē gal* = großes Haus, Palast, akkadisch *ekallu,* hebräisch *hēkāl.* Der Tempel als Götterpalast wurde mit derselben Pracht ausgestattet wie der irdische Palast. Das Allerheiligste *(dᵉbīr),* griechisch ἄδυτον oder ἄβατον, lateinisch *cella,* ist meist völlig dunkel, weil mit größter Heimlichkeit umgeben; nach 1. Kön. 8, 12 hat Jahwe erklärt, „daß er im Dunkeln wohnen wolle." Der Tempel erhielt eine kosmische Bedeutung[36]. Der akkadische Hochtempel *(ziḳḳurat)* ist ein nach oben sich verjüngender Würfelbau mit mehreren Stockwerken, das Abbild des Weltberges[37]. In dem obersten Stockwerk befand sich ein Tisch und eine Lagerstatt für den Gott. Sich verjüngende Tempel finden wir auch im vorkolumbischen Amerika (Terrassentempel), nach oben sich verjüngende Tempeltürme *(gopuram)* im Hinduismus[38]; ein ähnlicher, nur schmalerer und leichterer Bau ist die zur Aufbewahrung der Asche dienende buddhistische Pagode[39], in China aus Stein, in Japan aus Holz.

Der *Tempel* ist zugleich Kultstätte, doch spielt sich das Opfer samt dem Hymnus und Gebet meist im Vorraum, häufig im Freien ab. Wichtig ist der Tempel als Orakel- und Heilstätte, daher die weitverbreitete Sitte des Tempel-

32 *Florenz* in *Chantepie* I, 311 ff.

33 *de Vries* II, 107 ff.; *A. Thümmel,* Der germanische Tempel, Paul und Braunes Beiträge 35 (1909) 1–123; *W. Teudt,* Germanische Heiligtümer, Jena 1929.

34 *Galling,* RGG 5², 805 f.; *E. Klamroth,* Lade und Tempel, Gütersloh 1932; *J. Morgenstern,* The ark, the ephod and the tent of meeting, Cincinnati 1945.

35 *August Frhr. v. Gall,* Altisraelitische Kultstätten, Zeitschr. f. Alttest. Wiss. Beih., Gießen 1898; *Gustav Westphal,* Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Gießen 1908; *Wilh. Engelkemper,* Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch, Paderborn 1909.

36 Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Actes de la conférence internationale à Rome 1955 (Série Orientale, Roma XIV), 1957.

37 *Th. Dombart,* Der Sakralturm, I Zikkurat, München 1920; *Heinrich Lenzen,* Die Entwicklung der Zikkurat, Leipzig 1942; *Jeremias,* HBAT 32 f., 135 f.; *A. Parrot,* Ziggurats et tour de Babel, Paris 1949.

38 *St. Kramisch,* The Hindu Temple, 2 Bde., London 1947.

39 *Ernst Boerschmann,* Chinesische Architektur, 2 Bde., Berlin 1926; *Ders.,* Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen 3, 1 Pagoden, Berlin 1931; *A. C. Soper,* The evolution of Buddhist architecture in Japan, Princeton 1942.

schlafes (Inkubation)[40]; von diesem wird ein Traum oder eine Göttererscheinung erwartet, welche heilende Wirkung ausübt oder eine Anweisung enthält. Diese Sitte lebt im Christentum bis zum heutigen Tage weiter, z. B. in griechischen Wallfahrtskirchen.

Der Tempel ist das Asyl[41] für Schutzflehende (ἱκέται), die durch Berührung mit dem Altar oder Götterbild unverletzlich, weil mit der Kraft der Gottheit selbst geladen werden. Dieser Asylcharakter ging auf die mittelalterlichen christlichen Kirchen über[42].

Der Tempelbau war verbreitet im vorkolumbischen Amerika[43], in Phönikien, Syrien[44], Ägypten[45], Babylonien, Kreta, Griechenland[46], Rom[47], Germanien, Indien (zuerst im Jainismus und Buddhismus, dann im Hinduismus), China und Japan.

Der israelitische *Tempel zu Jerusalem*[48] wurde von Salomo nach dem Muster der antiken Tempel gebaut, besonders nach dem der Amarna-Kapelle. Im *d*ᵉ*bīr* (Dunkelraum) oder *kodeš kodašīm* (Allerheiligsten) befanden sich die Bundeslade und Keruben (s. o. S. 85). Hier fehlten weder die für die sumerischen Tempel charakteristischen zwei Eingangssäulen noch das fremdländische Tempelgerät. Dem Beispiel Salomos folgte Jerobeam I., der an den wichtigsten Kultstätten des Nordens (Bethel, Dan) Staatstempel für Jahwe errichtete. Israelitische Herrscher (Joas, Ahas) renovierten den jerusalemischen Tempel und statteten den Kult weiter aus. Manasse (7. Jh.) führte assyrische Kultformen ein. Durch die Reform des Josia wurden die fremden Kulte be-

40 *L. Deubner,* De incubatione, Diss. Leipzig 1900; *Mary Hamilton,* Incubation or the cure of disease in pagan temples and Christian churches, St. Andrews 1906; *Otto Weinreich,* Antike Heilungswunder (RVV VIII, 1), Gießen 1909; *Rud. Herzog,* Die Wunderheilungen von Epidauros, Leipzig 1931; *H. Dörries,* RGG 3³, 755 f.

41 *Edw. Westermarck,* Asylum, ERE 2, 161 ff.; *Eilhart Schlesinger,* Die griechische Asylie, Diss. Gießen 1933; *K. Deichgräber* und *J. Hempel,* RGG 1³, 667 f.; *M. Löhr,* Das Asylrecht im AT, Halle 1930; *F. v. Woess,* Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolomäerzeit und die spätere Entwicklung, München 1923; *L. Wenger,* Asylrecht, RAC 1, 836 ff.

42 *O. Henssler,* Formen des Asylrechtes und ihre Verbreitung bei den Germanen (Frankfurter Wiss. Beitr., Rechts- und staatswiss. R. 8), 1954; *A. Erler,* RGG 1³, 668.

43 *Walter Krickeberg,* Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas, Berlin 1949.

44 *Otto Eißfeldt,* Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit, Leipzig 1941.

45 *Bonnet,* Tempel, RLÄR 778 ff.; *L. Borchardt,* Ägyptische Tempel mit Umgang (Beitr. z. ägypt. Bauforschung und Altertumskunde 2), Kairo 1938.

46 *Walt. Hege* und *Gerh. Rodenwaldt,* Der griechische Tempel, Berlin 1941; *M. Delcourt,* Les grands sanctuaires de la Grèce (Mythes et religions 21), Paris 1947.

47 *Paul Ortwin Rave,* Tempel Italiens, Leipzig 1924.

48 *E. Schmidt,* Salomon's Temple in the light of other oriental temples, Chicago 1902; *Kurt Möhlenbrink,* Der Tempel Salomos, eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des alten Orients, Stuttgart 1932; *A. E. Mader,* LThK 8, 1037 ff.; Galling, RGG 5², 1043 ff.

seitigt. Neue fremde Kultformen drangen jedoch nach dem Sieg des Nebukadnezar (605) ein. 586 wurde der Tempel zerstört, ein zweiter Tempel unter Serubabel errichtet. Israel war von einem unerschütterlichen Glauben an die Gegenwart Jahwes in seinen Heiligtümern beseelt, besonders auf Zion und Garizim. Nach 1. Kön. 8, 13 betete Salomo bei der Tempelweihe: „Nun habe ich ein Haus gebaut zur Wohnung für dich, eine Stätte zu deinem Wohnsitz auf ewige Zeiten." Auch die Propheten sind von diesem Glauben an Jahwes Gegenwart im Tempel durchdrungen (so Jesaja 6, 1): „Ich sah den Herrn auf dem hohen und erhabenen Throne sitzen, und sein Saum erfüllte den Tempel." Hesekiel vernimmt Jahwes Wort: „Du Menschenkind, das ist der Ort meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, darin ich ewiglich wohnen will unter den Kindern Israels" (Hes. 43, 7). Und der Psalmist singt: „Der Herr hat Zion erwählet und hat Lust, daselbst zu wohnen, dies ist meine Ruhe ewiglich, hier will ich wohnen, denn es gefällt mir wohl" (Ps. 132, 13). Die innige Sehnsucht nach Jahwes Wohnung klingt aus den Tempel- und Pilgerliedern: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Sebaoth. Meine Seele verlanget und sehnet sich nach den Vorhöfen des Herrn." „Eins bitte ich vom Herrn, das hätte ich gern, daß ich im Hause des Herrn bleiben möge mein Leben lang" (Ps. 84, 2 f., 27, 4).

Die priesterliche Forderung der Ausschließlichkeit des einen Kultortes und damit der Abschaffung des Gottesdienstes und der alten Jahweheiligtümer im Lande wurde zuerst erhoben im Deuteronomium. Im Sinne dieser Forderung wurde das ganze alttestamentliche Schrifttum (die Geschichts- und Prophetenbücher) neu redigiert (von dem sog. Deuteronomisten)[49]. Aber nur langsam wurde sie von der priesterlichen Theorie in die Wirklichkeit umgesetzt. Der Opferdienst lebte nicht nur in Samaria, sondern auch in Ägypten weiter. Auf der Nilinsel Elephantine[50] wurde ein Tempel errichtet, wo neben Jahwe eine Reihe von Steinidolen *(Ḥarambeth'el, Masgeda, Ašimbeth'el* und *Anatbethel* oder *Anatjāhu,* die beiden letzteren als Göttinnen) verehrt und ihnen Opfer dargebracht wurden[51]. Die Elephantine-Gemeinde stand in Gemeinschaft sowohl mit Samaria wie mit Jerusalem.

Mit der Tempelliebe kreuzt sich eine leidenschaftliche Tempelkritik bei den alttestamentlichen Propheten[51a]. Jeremia wandte sich scharf gegen die Berufung darauf, daß wegen des Tempels Jahwes dem Volke nichts Übles geschehen könne (Jer. 7, 4). Die kultische Gegenwart Jahwes nützt nichts ohne sittliches Leben: „Bessert euer Leben und Wesen . . . , so will ich immer und ewiglich wohnen bei euch an diesem Ort" (Jer. 7, 5 ff,). Nicht das äußere Kultgebäude,

49 *Curt Kuhl,* Die Entstehung des Alten Testamentes, München 1953, 89 ff.
50 *A. Vincent,* La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine, Paris 1937; Lit. *J. Hempel,* RGG 2², 100 ff.; *E. Kraeling,* RGG 2³, 415 ff.
51 *Hölscher,* Gesch. d. isr. u. jüd. Religion 138 f.
51a *Martin Schmidt,* Prophet und Tempel, Basel 1948.

sondern allein die sittliche Reinheit der Jahwe-Verehrer entscheidet über Gottes Gegenwart. Jeremia schleudert dem Volk die unerhörte Weissagung von der Zerstörung des Tempels entgegen: „Zion wird wie ein Acker gepflügt werden, und Jerusalem wird zum Steinhaufen werden und der Berg des Tempels zu einer wilden Höhe" (Jer. 26, 18).

Nicht nur von ethischen Erwägungen, sondern auch von dem höheren und reineren Gottesbegriff aus übte der israelitische Prophetismus Kritik an der sinnlichen Gegenwart Jahwes im Tempel. Ein Heilsprophet, genannt Tritojesaja, vernimmt Jahwes Wort: „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank, was ists für ein Haus, das ich mir bauen wollte, oder welches ist die Stätte, da ich ruhen soll?" (Jes. 66, 1). Der deuteronomistische Bearbeiter der Königsbücher legt in der Erzählung von der Tempelweihe dem Salomo das Gebet in den Mund: „Siehe, die Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen, wie sollte es denn dieses Haus tun, das ich erbaut habe?" (1. Kön. 8, 27). Bei Jesus vereinigen sich die beiden prophetischen Tendenzen: Tempelliebe und Tempelkritik. Der zwölfjährige Jesus sagt zu seinen Eltern: „Wußtet ihr nicht, daß ich im Hause meines Vaters sein mußte?" (Luk. 2, 49). Jesus eifert für die Heilighaltung des Tempels; er treibt die Händler aus unter Berufung auf das Wort Gottes Jes. 56, 7: „Mein Haus soll ein Bethaus heißen allen Völkern." Gleichwohl überragt Gottes Wirksamkeit in der durch Jesu Wunder sich kundtuenden Heilszeit die Gegenwart Gottes in einem Kultheiligtum: „Hier ist Größeres denn der Tempel" (Mt. 12, 6). Überdies kommt aus Jesu Munde die für jüdische Ohren furchtbare Weissagung: „Kein Stein wird auf dem anderen bleiben" (Mt. 24, 2). „Ich will den Tempel, der mit Händen gemacht ist, abbrechen und in drei Tagen einen anderen bauen, der nicht mit Händen gemacht ist" (Mk. 14, 58). Einen Nachhall dieses Wortes vernehmen wir in der Predigt des Stephanus, wie sie der Verfasser der Apostelgeschichte wiedergibt: „Jesus wird diese Stätte zerstören und ändern die Sitten, die uns Mose gegeben hat" (Apg. 6, 14). Dieser eschatologische Glaube an das Verschwinden des Tempels lebt auch in dem neutestamentlichen Apokalyptiker: „Ich sah keinen Tempel darin, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist der Tempel" (Offb. 21, 22). Die Doppelheit von Tempelliebe und Tempelkritik begegnet uns auch bei Paulus: einerseits unternimmt er eine Wallfahrt nach Jerusalem, betet im Tempel und nimmt sogar das Nasiräat (das Scheren des Hauptes im Tempel und die Darbringung des vorgeschriebenen Opfers) auf sich (Apg. 21, 26); auf der anderen Seite verkündet er auf dem Areopag: „Der Herr des Himmels und der Erde wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht" (Apg. 17, 24). Das vierte Evangelium verkündet das Ende aller örtlichen Bindung der Gegenwart Gottes an eine Kultstätte. Im Gespräch mit der Samariterin sagt Jesus: „Es kommt die Zeit, da ihr weder auf diesem Berge (Garizim) noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten ... Es kommt die Zeit und ist schon jetzt, da die wahrhaftigen

Anbeter werden den Vater anbeten im Geiste und in der Wahrheit" (Joh. 4, 21 ff.).

Der alttestamentliche Tempelglaube wurde allmählich im Urchristentum überwunden. Der Tempel wurde zum Bild für das Wohnen Gottes in der christlichen Einzelseele, ja im Leibe des Christen, wie in der christlichen Gesamtgemeinde[51b]. „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid und Gottes Geist in euch wohnet?" „Euer Leib ist ein Tempel des heiligen Geistes" (1. Kor. 3, 16 f., 1. Kor. 6, 19). In den nachpaulinischen Briefen wird dieses Bild besonders von der Gemeinde Christi gebraucht. „Christus ist der Eckstein, auf welchem der ganze Bau ineinandergefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herren, auf welchem auch ihr mit erbauet werdet zu einer Behausung Gottes im Geiste" (Eph. 2, 20 f.; ähnlich 1. Petr. 2, 5). Das „Haus Gottes" ist „die Gemeinde des lebendigen Gottes, ein Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit" (1. Tim. 3, 15). Hippolyt sagt: „Nicht ein Ort wird die Kirche genannt, auch nicht ein Haus aus Stein noch Lehm erbaut, noch kann an und für sich selbst der Mensch Kirche genannt werden. Denn ein Haus wird zerstört und der Mensch stirbt. Was ist nun die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden."[52] Lactantius erklärt: „Die Kirche ist der wahre Tempel Gottes, der nicht innerhalb von Wänden ist, sondern im Herzen und Glauben der Menschen, welche an ihn glauben und Gläubige genannt werden."[53]

Der Vergeistigung des Tempelbegriffes durch den israelitischen Prophetismus entspricht eine ganz neue Wertung des gottesdienstlichen Versammlungsraumes. Schon die jüdische Synagoge[54] *(bet hakkᵉneset,* aramäisch *bet kᵉništā,* griechisch προσευχή, προσευκτήριον, σαββατεῖον) ist eine Gebetsstätte, die ihre Heiligkeit nicht vom äußeren Bau oder Kultobjekt, sondern allein von der versammelten Gemeinde empfängt. Sie ist wahrscheinlich eine Schöpfung des babylonischen Exils in der Zeit der Tempelzerstörung: Häuser von Propheten scheinen die ersten Synagogen gewesen zu sein. Der innere Raum hatte ursprünglich die rechteckige Form der römischen Basilika und eine Tribüne für die Vorlesung *(bēma).* Aber auch diese geistige Gebetsstätte hat ihr kultisches Zentrum, die „heilige Lade" *('aron haḳḳodeš)* mit den Schriftrollen (*Tora*-Schrein), auch „Arche" *(tebā),* „Heiligtum" *(ḳodeš)* oder sogar

51b *Ph. Vielhauer,* Oikodomē, Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis auf Clemens von Alexandria, Karlsruhe 1939.

52 In Dan I, 17 ed. *Bonwetsch,* GCS 1, 28; *Koch,* Bilderfrage 94 f.

53 Div. Inst. IV, 13, 26; Ähnlich Clemens Alex. Strom. VII, 5; ed. *Stählin,* GCS 3, 20; *Koch,* a.a.O. 93 f.

54 *H. Kohl* und *C. Watzinger,* Antike Synagogen in Galiläa, Berlin 1916; *Samuel Krauss,* Synagogale Altertümer, Berlin 1922; *E. L. Sukenik,* Ancient synagogues in Palestine and Greece, London 1934; *Ismar Elbogen,* Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, 1924², 444 ff., 571 ff.; *Ders.,* RGG 5², 947 ff.; *R. Krautheimer,* Mittelalterliche Synagogen, Berlin 1927.

hēkāl (Tempel) genannt. Sie war ursprünglich beweglich und wurde nur während des Gottesdienstes in der Richtung nach Jerusalem aufgestellt, später wurde sie unbeweglich und stand in der dorthin gerichteten Apsis oder Nische; sie war aus Holz oder auch aus Marmor, von künstlerischer Schönheit, mit Baldachin und gesticktem Vorhang versehen, von Tauben, die einen Ölzweig halten, oder von Reben flankiert.

Die *Moschee des Islām (masǧidu)*[55] ist mit der Synagoge verwandt, aber – wie schon der Name („der Ort, wo man sich niederwirft") lehrt – mit stärkerer Betonung der Anbetung, die im muslimischen Pflichtgebet noch mehr zum Ausdruck kommt als im jüdischen. *Masǧidu* ist ursprünglich die Bezeichnung für das sinnliche heilige Kultobjekt, die *kaʿaba* und den heiligen Fels in Jerusalem, dann auch für das Haus des Propheten, das zum Typus der Moschee geworden ist. Zunächst bezeichnete man damit die kleineren Gebetsräume, während die größeren Gebäude *masǧid al-ǧumʿa* (Freitagsmoschee) oder *ǧāmi* (die Versammelnde) heißen, wohl eine Nachbildung des Wortes Synagoge. Da der Gottesdienst nur aus Gebet und Predigt bestand, war die Moschee wie die Synagoge Versammlungsort zum gemeinsamen Gebet, diente aber auch zu Schulzwecken (die islamischen Universitäten sind in Moscheen untergebracht). Mit den Moscheen sind vielfach Grabanlagen der Stifter verbunden (Grabmoscheen). Der nach Jerusalem gerichteten Nische mit der Gesetzeslade entspricht die Gebetsnische *(miḥrāb)*[56], welche wie jene die Gestalt der christlichen Apsis hat. Dem jüdischen *bēma* entspricht der islamische *minbar* (Kanzel)[57]. Zur Moschee gehören das *Mināret* (Leuchtturm) und der Brunnen *(šadrewan)* für die kultischen Waschungen. Architektonisch zeigt die Moschee vier Hauptformen: *1.* die älteste Form ist die *Hofmoschee,* wie sie Muḥammads Haus darstellte; *2.* dann folgt die alte *Kriegslagermoschee,* ein Versammlungsraum, der in echt orientalischer Weise ungedeckt ist, ein Hof, nur mit Schutzdächern gegen die Sonne versehen. Aus letzteren entstanden Hallen von Palmstämmen mit Rohrdachung, dann Steinbauten mit kunstvollen Säulen oder Pfeilern und Spitzbogen. Der heilige freie Raum wird abgegrenzt von der profanen Welt. *3.* Verwandt mit der Hofmoschee ist die persische *Medrese,* ein zentraler Hof mit gewölbter Halle. Längs der Hofseiten finden sich für die Studierenden Wohnräume (Zellen). Mit den Medresen-Moscheen sind meist schornsteinförmige Minārets verbunden. *4.* Die *Kuppelmoschee,* verbunden mit nadelförmigen Minārets, ist eine Medrese, deren verkleinerter

55 *Heinr. Glück* und *Ernst Diez,* Die Kunst des Islam, Berlin 1925; *Glück,* RGG 4², 225 ff.; *K. Otto-Dorn,* RGG 4³, 1145 ff.; *E. Kühnel,* Die islamische Kunst, in: *Anton Springer,* Handbuch der Kunstgeschichte 6, Leipzig 1929; *K. A. C. Creswell,* Early Muslim Architecture, 2 Bde., Oxford 1939/40; Masdjid, HWI 423–464; Madrasa, ebd. 382–393.

56 Miḥrāb, HWI 498–593.

57 *C. H. Becker,* Die Kanzel im Kultus des alten Islām. Islamstudien 1924, 450–471; Minbar, HWI 506 ff.

Hof mit einer Kuppel überwölbt ist, wie das bei den meisten Moscheen in Istanbul der Fall ist. Der Versammlungsraum ist der Innenraum, jedoch ist die offene Vorhalle oder der Vorhof beibehalten.

Der sakrale und numinose Charakter der Moschee ist am eindringlichsten von Rudolf Otto[58] herausgestellt worden.

„In den hohen Kuppelbauten der späteren islamischen Kunst verbinden sich das Gewaltige und Erhabene als Schemata des Heiligen. Die hohe Kunst arbeitet nicht mit Beihilfe der Bildhauerei oder der Figurenmalerei, sondern mit dem Raum selbst und mit Räumen, die sie ordnet, teilt und kombiniert, und zugleich mit den Mitteln des Lichtes oder vielmehr des Halbdunkels, das sie wunderbar leitet, stuft und mischt, verstärkt und unterbricht. Mit beiden macht sie die Leere und das Schweigen redend, ohne Wort und stärker, als es Dome vermögen voller Bilder, Figuren, kultischer Sachen, die den Sinn zerstreuen und zugleich ihn ablenken und festhalten beim allzu Deutlichen und Begriffsnahen. Statt Altar und Tabernakel hat die Moschee den *Miḥrāb,* die Mekka-Nische, die dem Ganzen die Blickrichtung gibt. Auch sie ein Leeres, aber ein so zwingend Beredtes, daß man immer aufs neue beim Betreten einer Moschee seinen Eindruck erlebt. Fast magisch zieht sie immer wieder das Auge an. Sie ist fraglos meist mehr als der bloße Mekka-Weiser. Sie ist ein *sanctum,* trotz der theoretischen Bestreitung; die feierliche Umrahmung um dieses Leere und Nichts beweist es, und durch dasselbe wird numinose Bezogenheit des Ganzen, ja numinose Gegenwart oder eigene Gegenwart vor dem Numen für das feinere Gefühl stärker lebendig als durch die derbe, allzu ausgesprochene Verdinglichung und Verholzung desselben in Reliquien oder Tabernakel, wie denn auch ein großer Dom, noch nicht ausgefüllt mit dem Bunten und Vielen des kultischen Apparates und der Ausstattung im einzelnen oder wieder davon frei geworden, rein in der Größe, herben Leere und Weite seines Baues und im Gewaltigen seiner baulichen Formensprache am feierlichsten ist. Die Hagia Sofia in Konstantinopel ist durch die Entfernung des großen szenischen Apparates des byzantinischen Kultes und überreichen Bilderschmuckes zwar ästhetisch ärmer geworden, aber daß sie von allen Bauwerken der Welt das numinoseste ist, das dankt sie gerade diesem ‚Leerwerden'."

Der *christliche Kultraum*[59] ist hervorgegangen aus Versammlungsräumen in Häusern; die eigentlichen christlichen Gottesdienste, die neben Tempel- und Synagogengottesdienst standen, wurden in Hausgemeinden gefeiert. In größeren Städten bevorzugte man geräumige Häuser von Vornehmen, deren Atrium als Versammlungsraum diente. Die „Hauskirche" wurde abgelöst durch die Basilika, die nicht nach dem Muster der Tempel, sondern der Gerichts-, Versammlungs- und Markthallen gebaut war. Sie war „das Haus der Gemeinde, das sie sich selber geschaffen"[60], ein Abbild des himmlischen Jerusalem[61]. Der Altar war, wie in der Hauskirche, zunächst noch ein beweglicher

58 Das Leere in der Baukunst des Islam, in: Das Gefühl des Überweltlichen, München 1939, 258 ff.

59 *A. Fuchs,* LThK 5, 991 ff.; *Rauch,* RGG 3², 832 ff.; *Deichmann, Bondmann, Hager, Hampe, Ponowarew, A. Lehmann,* Kirchenbau, RGG 3³, 1348–1411.

60 *Rauch,* a.a.O. 832.

61 *K. Liesenberg,* Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristliche Basilika, Neustadt 1928; *L. Kitschelt,* Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen

Holztisch, auf dem das heilige Mahl gefeiert wurde, hinter ihm die *Cathedra* des Bischofs als des Stellvertreters Christi und die Sitze der Presbyter. Dieses Gotteshaus besaß keine andere Heiligkeit als die der Gemeinde und des eucharistischen Mysteriums, das diese am heiligen Tische feierte. Frühzeitig wurde das Mysterium als priesterliches Opfer betont, so schon von Cyprian; dadurch wurde die *mensa* zu einem Kultzentrum. Zu der *mensa* trat die *confessio*, das Märtyrergrab[62]; in den Basiliken wurde der Altar über dem Märtyrer- und Heiligengrab errichtet. An die Stelle des beweglichen Holztisches trat im Westen der Steinaltar, während der Osten zumeist bei dem beweglichen Holztisch blieb. Es entstand eine enge Verbindung von Altar und Reliquien. Im Osten dürfen die Mysterien nur über einem *Antiminsion* gefeiert werden, einem gestickten Seidentuch, in das Reliquien der Heiligen eingenäht sind, im Westen nur über einem *Sepulcrum*, einer Steinplatte, in welche Reliquien eingelassen sind. Auf diese Weise kommt dem Altar eine doppelte dingliche Heiligkeit zu: durch den sakramentalen Christus und die Überreste der Heiligen. Der Heiligkeitscharakter des Altares findet seinen stärksten Ausdruck in den lateinischen Kirchweihe-Riten[63], deren Gipfelpunkt die Weihe des Altares mit dem Reliquiengrab bildet. Noch in altkirchlicher Zeit, als der Bau der Kirche (Basilika) ein reiner Versammlungsraum war, vollzog sich der Übergang in den Sakralbau: die Kirche mit dem Altar, dem Symbol Christi, und dem Heiligengrab ist nicht mehr bloße gottesdienstliche Versammlungsstätte, sondern bereits Tempel, wenn auch in einem geistigeren Sinne als in der vorchristlichen Welt.

Die dingliche Heiligkeit des Kirchenbaues wurde immer stärker betont, sowohl im Osten als auch im Westen. Das Presbyterium wurde als ἄδυτον oder „Allerheiligstes" von dem Schiff der Gläubigen durch Schranken *(cancelli)* abgegrenzt. Damit ist ein weiterer Schritt in der Richtung zum antiken Tempel getan, dessen Allerheiligstes abgeschlossen und nur dem Priester zugänglich war. Die Schranken erhöhten sich im Osten zum Gitter (bei den Nestorianern und Kopten), zum Vorhang (bei den syrischen Jakobiten und Armeniern), zur Steinwand (bei den Äthiopiern) oder — in den griechisch-orthodoxen Kirchen — zur Bilderwand (s. o. S. 114), durch welche das Allerheiligste völlig abgeschlossen und nur durch drei Türen zugänglich ist; die mittlere ist im Gottesdienst teilweise geöffnet und ermöglicht den Blick auf den Altar, wird

Jerusalem, München 1938; *Alfred Stange*, Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels, Köln 1950; *Langlotz-Deichmann*, RAC 1, 1225–1259; *Voelkl*, LThK 2^2, 40 ff.

62 *Franz Wieland*, Mensa und Confessio. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche, München 1906; II Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jh., Leipzig 1912.

63 *Dionys Stiefenhofer*, Die Geschichte der Kirchweihe, München 1909; *R. W. Muncey*, A History of the consecration of churches and churchyards, London 1930.

jedoch beim heiligsten Akt (während der Konsekration) geschlossen und der Vorhang zugezogen.

Im Westen wird der Altar auf andere Weise hervorgehoben. Er tritt in den Mittelpunkt der Vierung, die zwischen Apsis und Schiff sich einschiebt. Der Kirchengrundriß zeigt statt der *crux commissa* (T) die *crux capitata* (†). Der Altar wurde von einem säulenartigen Baldachin (κιβώριον) gedeckt und so zu einem selbständigen kleinen Tempel, der den Blicken der Gläubigen während des heiligsten Aktes des Meßopfers durch einen Vorhang entzogen war. Die Märtyrergruft unter dem Altar erweiterte sich und wurde zur gewölbten Krypta mit selbständigem Altar. Vom Baldachin hing vielfach die *turricula* oder *columba* herab, welche den eucharistischen Christus in sich barg und auf welche sich die betende Frömmigkeit auch außerhalb der Messe zu konzentrieren begann (s. o. S. 116 f.). Im Zusammenhang mit dem wachsenden realistischen Wandlungsglauben trat so zum Altar und Märtyrergrab ein drittes dingliches Heiligtum hinzu: die aufbewahrte Eucharistie. Die Altäre und Reliquienschreine mehrten sich. Die Türme fehlten ursprünglich oder standen selbständig neben der Kirche, jetzt wurden sie als Vierungs- oder Fassadentürme in den Kirchenbau einbezogen. Die Kirche gewann so den Charakter einer festen Burg.

In der gotischen Kirche wurde der Altar auf andere Weise hervorgehoben, teils durch Hochstellung – zahlreiche Stufen führen zu ihm empor –, vor allem durch die emporstrebenden Altar-Retabeln mit ihren kunstvollen Bildern und Statuen. Zugleich trat noch deutlicher die Aufbewahrungsstätte der Eucharistie hervor, das Sakramentshäuschen, das aus dem Wandschrank herauswuchs und als kunstvolles Türmchen bis zur Decke emporstrebte[64]. Unter dem Einfluß der Mystik ergriff ein unbändiger Unendlichkeitsdrang die Architektur. Die Wände verloren ihre wuchtende Last und lösten sich in emporstrebende Tragpfeiler auf, über denen das ganze Gewölbe gewissermaßen schwebt. „Der ganze Bau scheint in Bewegung nach oben hin, der umschließende Raum ist ins Unendliche erweitert.“ [65]

In der Renaissance- und Barockkirche wurde der Hochaltar durch die Übertragung des Sakramentshäuschens und durch den gewaltigen Altaraufbau mit riesigen Gemälden oder Statuen zur Wohnstätte des gegenwärtigen Gottes. Die Nebenaltäre traten stärker hervor, auf diesen befinden sich Reliquienschreine. Christus ist mit seinen Heiligen in der Kirche gegenwärtig; die Kirche ist wieder ein Tempel im vorchristlichen Sinn. Die Renaissance brachte die architektonische Rückkehr zum antiken Tempel mit seiner klassischen Harmonie und Ruhe. Der Barock suchte, vom neu erwachten Leben des anti-

64 *Fel. Raible,* Der Tabernakel, einst und jetzt, hrsg. *Engelb. Krebs,* Freiburg 1908; *E. Baare-Schmidt,* Der spätgotische Tabernakel in Deutschland, Diss. Bonn 1937.
65 *Rauch,* RGG 3^2, 836.

reformatorischen Katholizismus erfüllt, durch Bewegung, Häufung und Übersteigerung der Formen eine gewaltige, hinreißende Wirkung zu erzielen.

Gegen diese Entwicklung wandte sich eine prophetische Gegenbewegung in der Reformation. Die Kirche sollte wieder zum Versammlungshaus werden; nicht das äußere Gebäude, sondern die lebendige, um Gottes Wort gescharte, anbetende und feiernde Gemeinde ist die wahre Kirche. Es gibt keine sinnliche Gegenwart Gottes — der Quäkervater George Fox hat die Kirche als das äußere „Turmhaus" verspottet[66]. Der Calvinismus ist radikal puritanisch, das Luthertum konservativ. Ersterer beseitigte alle Kultobjekte, Altäre, Bilder und Tabernakel; nur Kanzel und Abendmahlstisch blieben übrig. Das Luthertum entleerte den Tabernakel, beseitigte die Nebenaltäre, behielt aber den Hauptaltar bei, wenn auch nicht als Opferstätte, so doch nicht nur als Abendmahlstisch, sondern als kultisches Zentrum, als Zeichen der Gegenwart Gottes — darum die Altarliturgie mit Wendung des Liturgen zum Altar. Das doppelte Zentrum der lutherischen Kirchen, der Altar und die Kanzel, wird in den evangelischen Barockkirchen deutlich, in denen die Kanzel hinter und über dem Altar angebracht ist. Das konservative Luthertum singt einen Hymnus auf das „Mysterium des Altars", so schon Friedrich Julius Stahl[67] im 19. und Nathan Söderblom[68] im 20. Jahrhundert.

Von reformatorischen Motiven ist auch der moderne katholische Kirchenbau beseelt. Er ist christozentrisch und sucht deshalb im Zusammenhang mit der liturgischen Bewegung alles Periphere zurückzustellen und sich auf das Zentrale zu besinnen. Er kehrt zur altchristlichen Einfachheit zurück. Der Hochaltar tritt hervor, jedoch verschwindet der Aufbau. Der Tisch wird zur geistigen Opferstätte. „Ein größerer Kirchenraum soll die Gemeinde umfassen; die Gläubigen sollen sich als wirkliche *circumstantes* dichter um den Altar scharen, aktiver an der liturgischen Feier teilnehmen." [69] Der moderne katholische Kirchenbau bedeutet die Rückkehr zur altkirchlichen Auffassung von der Kirche als Versammlungsraum für die Mysterienfeier.

Der moderne evangelische Kirchenbau ist umgekehrt von der Wertschätzung des Liturgischen bestimmt und berührt sich eng mit dem modernen katholischen Kirchenbau. Der Altar tritt in seiner Einfachheit und Schlichtheit stark hervor. Ehe noch im ökumenischen Gespräch katholische und evangelische Theologie den Weg zueinander fanden, hat der moderne Kirchenbau der beiden Konfessionen in einer Konvergenzbewegung die Bahn für eine Einigung vorbereitet.

66 *George Fox,* Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers, in Ausw., übers. v. *Marie Stählin,* Tübingen 1908, passim.
67 Die lutherische Kirche und die Union, Berlin 1859, 327 f.
68 Warum bin ich Lutheraner? Hochkirche 1925, 201 f.; zit. *Heiler,* Im Ringen um die Kirche, 1931, 472.
69 *Fuchs,* LThK 5, 995.

Das Christentum zeigt eine lebendige Spannung zwischen dem antiken Glauben an die Heiligkeit des Kultraumes und dem prophetisch-evangelischen Glauben an Gottes Unendlichkeit und geistige Gegenwart. Diese Spannung kommt sehr schön zum Ausdruck im 24. Psalm, der wahrscheinlich bei einem israelitischen Fest der Tempelweihe gesungen wurde[70] und noch jetzt bei der christlichen Kirchweihe gesungen wird: „Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, daß der König der Ehren einziehe" (Ps. 24, 7). Beide Spannungsmomente vereinigen sich zur Einheit im Inkarnationsglauben. Der Ewige geht in Christus ein in Raum und Zeit und wird begrenzt; Christus ist nicht nur in der Geschichte, sondern im kultischen Mysterium gegenwärtig. Der Kultraum ist heilig in einem höheren und geistigeren Sinne als in den antiken Religionen. Das Wort Jakobs in der Bethel-Erzählung: „Wie furchtbar ist dieser Ort. Hier ist wahrhaftig Gottes Haus und des Himmels Pforte" (1. Mos. 28, 17), das den Introitus der Liturgie des römischen Kirchweihfestes bildet, gewinnt sichtbaren Ausdruck im numinosen Kirchenbau mit seinen zahlreichen künstlerischen Typen. Zugleich aber gestattet die eschatologische Hoffnung nur eine unvollkommene Vorwegnahme der erst im Endreich vollkommenen Gottesgegenwart, von welcher der Apokalyptiker sagt: „Siehe da, Gottes Hütte bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen" (Offb. 21, 3).

d) Der heilige Tempel weitet sich zur *heiligen Stadt als Wallfahrtsstätte*[71]. Jerusalem ist für die Israeliten nicht nur der Mittelpunkt Palästinas, an dem sich alle Stämme Israels sammeln (Ps. 122, 3 f.), sondern der ganzen Welt; auch die Heiden werden in der Endzeit zum Zionsberge emporsteigen (Jes. 2, 2 ff.).

Was Jerusalem für die Juden war, wurde Mekka[72] für die Muslime. Pflicht jedes Muslims ist, einmal in seinem Leben dorthin zu wallfahren. Die heilige Stadt darf von keinem Nicht-Muslim betreten werden. Andere viel besuchte Wallfahrtsstätten sind heilige Gräber: des Muʿin ad-dīn Chrištī in Ajmer, des ʿAbd ul-Karandīr, des Ǧilanī in Bagdad, des Ǧelāl ed-dīn Rūmī in Konya. Die Hauptwallfahrtsstätte der Šiʿiten ist das Grab des Prophetenenkels und Martyrers Ḥusain in Kerbela[73].

70 *Hermann Gunkel*, Die Psalmen (Göttinger Handkomm. z. AT), 1926, 103 f.

71 Pilgrimage, ERE 10, 10–28; *R. Roussel*, Les pèlerinages à travers les siècles, chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous, taoistes, shintoistes, Paris 1954; *Rudolf Kriss*, Die Wallfahrtsorte Europas, München 1950; *Rudolf Kriss* und *Hubert Kriss-Heinrich*, Peregrinatio Neohellenica. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien (Veröff. Oester. Mus. Volksk. 6) Wien 1955; *Bernhard Kötting*, Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen der alten Kirche, Münster 1950; *Johannes Schmitz*, Sühnewallfahrten im Mittelalter, Diss. Bonn 1910; *Rom. Bauerreiss*, Sepulcrum Domini. Studien zur Entstehung der christlichen Wallfahrt auf deutschem Boden, München 1936.

72 Mekka, HWI 746 ff.; Hadjdj ebd. 152 ff.; *E. Rutter*, The Holy Cities of Arabia, London 1928; *Heinrich Kriss*, Volksglaube im Bereich des Islam I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, Wiesbaden 1960.

73 Meshed Ḥusain (Kerbela), HWI 494 ff.

Der Hinduismus kennt sieben heilige Städte[74]: Benares, Hardwar, Kancipur, Mathurā, Dvārakā, Ayodhyā und Ujjayinī, daneben noch zahlreiche andere heilige Orte. Die *Sādhu* (Pilger) wandern von Heiligtum zu Heiligtum.

Der Buddhismus betrachtet als die heiligsten Stätten Lumbinī (Nepal), wo Buddha geboren wurde, Bodhgayā, wo er erleuchtet wurde, Sārnāth, wo er zuerst predigte, und Kushinagara, wo er ins Nirvāṇa einging. In seinen Abschiedsreden weissagte Buddha, daß seine Gläubigen zu diesen vier Stätten wallfahren würden; wer auf der Pilgerfahrt zu ihnen sterbe, werde im Himmel wiedergeboren[75]. Dazu kamen später viele weitere Wallfahrtsstätten in den verschiedenen buddhistischen Ländern, so Anurādhapura auf Ceylon, wo aus dem Zweig des Erleuchtungsbaumes ein neuer Baum gepflanzt wurde, Kandy (Ceylon), wo Buddhas Zahn verehrt wird. Kōyasan in Japan, wohin nicht nur die Lebenden pilgern, sondern wo die Toten in der riesigen Nekropole ihre Ruhe finden.

Die vornehmste Wallfahrtsstätte im Christentum ist Jerusalem; die Pilgerfahrt zu den Stätten der Passion Christi samt dem wiederentdeckten angeblichen Kreuz wird sehr anschaulich von der spanischen Pilgernonne Aetheria (4. Jahrhundert) beschrieben[76]. Neben Jerusalem steht Rom mit den angeblichen Apostel- und den Märtyrergräbern, sodann Trier[77] mit dem vermeintlichen heiligen Rock Christi, Aachen mit den „Heiltümern" (fiktiven Christus- und Heiligenreliquien), Köln mit den angeblichen Reliquien der heiligen drei Könige und der makkabäischen Brüder, Santiago de Compostela[78] mit dem angeblichen Grabe des Jakobus und Marburg mit der Kirche der heiligen Elisabeth; sodann Loreto[79] mit dem heiligen „Haus" aus Nazareth und die zahlreichen Marien-Wallfahrtsorte[80]: Altötting, Maria-Zell, Maria-Einsiedeln, Andechs, Kevelaer, Tschenstochau in Polen, La Salette[81] und Lourdes[82] in Frankreich und Fatima[83] in Portugal, die beiden letzteren

74 *H. v. Glasenapp,* Heilige Stätten Indiens (s. o. Anm. 19), 1928.

75 Mahāparinibbāna-Sutta, Dīgha-Nikāya XVI, 5, 8, übers. v. *Franke,* 1913, 232 f.

76 *Anton Baumstark,* Abendländische Palästinapilger des 1. Jahrtausends und ihre Berichte, Köln 1906; *Aug. Bludau,* Die Pilgerreise der Aetheria (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Alt.), Paderborn 1927.

77 *Egid Beitz,* Das heilige Trier, Augsburg 1927.

78 *Hermann J. Hüffer,* Sant'Jago, Entwicklung und Bedeutung des Jakobuskultes in Spanien und dem römisch-deutschen Reich, München 1957; weitere Lit. *Konetzke,* RGG 1[3], 1857; *Vinckel,* LThK 9, 175 f.

79 Lit. *L. Kösters,* LThK 6, 643 ff.

80 *Stephan Beissel,* Wallfahrten zu unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte, Freiburg 1909.

81 Lit. LThK 9, 118 f.

82 *K. M. Henze,* Lourdes, Quellenmäßige Geschichte der Erscheinungen und der Gnadenstätte, Löwen 1950.

83 *Ludwig Fischer,* Die Botschaft Unserer Lieben Frau von Fatima, 1937; *P. Bernardus,* Fatima, Wahrheit oder Täuschung? München 1952; *Ernst,* LThK 4[2], 49 f.

berühmt geworden durch die angeblichen Erscheinungen Marias[84], schließlich die franziskanischen Erinnerungsstätten: Assisi, Padua und der Alverno.

Die heilige Stadt Jerusalem[84a] wurde schon in der frühen Christenheit vergeistigt zum Bild der Stätte ewiger Seligkeit: „Ihr seid gekommen zum Berge Zion, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem" (Hebr. 12, 22). „Ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabfahren wie eine ihrem Manne geschmückte Braut" (Offb. 21, 2). In späterer Zeit wurde Jerusalem zum Bild der Kirche; so heißt es im lateinischen Kirchweihhymnus:

Caelestis urbs Jerusalem,
Beata caeli visio,
Quae celsa de viventibus
saxis ad astra tolleris.

Als Bild des ewigen Lebens erscheint Jerusalem in dem vielgesungenen evangelischen Kirchenlied:

„Jerusalem, du hochgebaute Stadt,
Wollt' Gott, ich wäre in dir."

Auch die Wallfahrt wird schließlich zum Symbol eines geistigen Vorganges. So heißt es schon in den Upaniṣaden: „Zu ihm (dem *Ātman*) pilgern hin die Pilger als die, welche nach der Heimat sich sehnen" (Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad IV 4, 22). Abu Ḥayyan al Tawhīdī schrieb ein Werk „Über die geistige *('aklī)* Wallfahrt". Ḥusain al-Ḥallāǧ führt aus, wie die an der Wallfahrt Verhinderten diese in jedem Zimmer durch die Vornahme der Meditationszeremonien ausführen können[84b]. Abu Sa'id mahnte die, welche nach Mekka pilgern wollten, statt dessen das Grab eines Heiligen siebenmal zu umwandeln, und erklärte, daß „der *bayt al -ma'mūr* (der himmlische Urtyp der Ka'ba) selbst mehrmals an einem Tage und in einer Nacht herabkomme, um den wahren Gottsucher zu besuchen und sein Haupt zu umwandeln"[84c]. Auch Luther erklärt (Erl. 61, 161): „Jetzt könnten wir rechte christliche Wallfahrten tun, die Gott gefallen, im Glauben, nämlich, wenn wir die Propheten, Psalmen, Evangelisten mit Fleiß lesen, dann würden wir nicht durch heilige Städte, sondern durch unsere Gedanken und Herz zu Gott spazieren, das ist, das rechte gelobte Land und Paradies des ewigen Lebens."

84 *D. Rössler,* RGG 4³, 761 f.

84a *Karl Ludwig Schmidt,* Jerusalem als Urbild und Abbild, ErJb 18 (1950) 207–248; *Jean Daniélou,* Le symbolisme du temple de Jerusalem chez Philon et Josèphe, in Centre du monde (s. o. Anm. 36) 83 ff.

84b *L. Massignon,* La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922, 276, 281, 284, 348.

84c *R. A. Nicholson,* Studies in Islamic Mysticism, London 1921, 62, 82.

3. Neben dem Glauben an Gottes Wohnen im Tempel steht seit uralter Zeit der Glaube an Gottes Wohnen im Himmel. Der Himmel selbst ist eine Lichtgottheit bei zahllosen Völkern (s. o. S. 62 ff.), oft aber ist der Himmel nur Aufenthaltsort des hohen Gottes. Vor allem gelten die Urheber, Urväter und Stammesväter der primitiven Religionen als im Himmel wohnend[85]. Nachdem sie ihr Werk auf Erden, die Schöpfung und die Einsetzung der sittlichen, sozialen und kultischen Ordnung, vollendet hatten, zogen sie sich in den Himmel zurück. Dies wird schon in ihrem Namen deutlich: „der Geist da oben", „Herrscher in der Höhe", „der im höchsten Himmel wohnt". Agamemnon betet: Ζεὺς αἰθέρι ναίων (Ilias II 412); Plato spricht von dem μέγας ἐν οὐρανῷ θεός (Phaedr. 246 E); Pseudo-Aristoteles (de mundo 2, 2) nennt den Himmel den Wohnort Gottes (οἰκητήριον θεοῦ).

In der alttestamentlichen Religion hat sich der Jahweglaube mit dem Glauben an den hehren Himmelsgott verbunden – „ich hebe meine Augen auf zu dir, der du im Himmel sitzest", betet der Psalmist (Ps. 123, 1); „Unser Vater, der du bist im Himmel" ist Jesu Gebetsanrede (Matth. 6, 9). Im Spätjudentum[86] und Judenchristentum werden Gott und Himmel identifiziert (s. o. S. 64). Schon im hellenistischen Frühchristentum erfolgt eine Vergeistigung des Himmelsglaubens. Der Himmel wird zum gegenwärtigen Heil: „er hat uns samt ihm (Christus) in das himmlische Wesen gesetzt" (Eph. 2, 6). „Unsere Bürgerschaft ist im Himmel" (Phil. 3, 20). Augustinus[87] nennt die Seelen der Gerechten und Heiligen den Himmel; da „Gott Liebe ist", wohnt Gott in dem seine Brüder Liebenden wie im Himmel. Luther erklärt, daß der Christ nicht, um in den Himmel zu kommen, gute Werke tun müsse, sondern den Himmel im Herzen haben müsse (Erl. 7^2, 174). Angelus Silesius singt:

> In Himmel kommst du nicht, laß nur von dem Getümmel,
> Du seist denn selbst zuvor ein lebendiger Himmel.
>
> Der Weise, wenn er stirbt, begehrt in' Himmel nicht,
> Er ist zuvor darin, eh' ihm das Herze bricht. (Ch. W. 5, 52. 58).

Der indische Evangelist Sādhu Sundar Singh sagt: „Im Gebet wird der Himmel auf Erden verwirklicht."[88] Der Mystiker zieht den Himmel auf die Erde oder richtiger ins menschliche Herz herab, welches Gottes Wohnung ist.

4. Der Glaube an Gottes Gegenwart im Raum findet seinen sichtbaren Ausdruck in der Gebetsrichtung[89]. Die Gebetsrichtung nach der auf-

85 *Söderblom*, WG 93–156.
86 ThWNT 510, 512, 521.
87 De civ. Dei XX 14, 2; En. in Psalm. 149, 4 und öfters; Stellen in Mi PL 46, 126.
88 *Heiler*, SSS 103 ff.
89 *Heiler*, Gebet[5] 138 f.; *Fr. Jos. Dölger*, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Münster (1920), 1925^2; *Heinrich Nissen*, Templum, Berlin 1869; *Ders.*, Orientation,

gehenden Sonne ist bei vielen Naturvölkern gebräuchlich, bei den Indern, Ägyptern, Babyloniern, Thrakern, Griechen (besonders Pythagoräern) und den Römern (Arvalbrüdern). Die Manichäer folgen beim Gebet dem Lauf der Sonne[89a].

Die Ostung ist bei der Totenbestattung in der antiken Welt üblich, noch in den Katakomben. Im christlichen Nordafrika waren die Gräber geostet. Augustin legt Wert auf diese Ostung[90]. Die antiken Tempel wurden nach dem Sonnenstand der Götterfeste orientiert: die Götterbilder standen im Osten, der Tempeleingang war im Westen. Die alten Christen übernahmen die Orientierung beim Gebet[91], gaben ihr freilich eine andere Begründung: das Paradies lag im Osten, Christus ist im Osten von Jerusalem auf dem Ölberg in den Himmel aufgefahren und wird dort wieder erscheinen. Christus wird als *Sol salutis* bezeichnet (s. o. S. 54). Die Orientierung der christlichen Kirche ist schon bei Tertullian (Adv. nat. I 13) und in den Apostolischen Konstitutionen (II 57) bezeugt, ebenso im Testamentum Domini I. Die Ostung des Altars finden wir in der Geburtskirche in Bethlehem und in der Sophienkirche in Konstantinopel, die Ostung des Eingangs in der Grabeskirche zu Jerusalem; sie bedeutet zugleich die Ostung des Priesters beim Gottesdienst, weil er während der Liturgie hinter dem Altar steht. Maßgebend für die Orientierung wurde in der christlichen Kirche der Sonnenaufgang am Tage der Konsekration oder am Feste des Kirchenpatrons.

Neben der Ostung steht die Orientierung der Betenden nach dem Zentralheiligtum der betreffenden Religion; die alten Römer wandten sich zum Jupitertempel auf dem Capitol, die Juden nach Jerusalem[92]; Muḥammad setzte für die anfängliche Gebetsrichtung *(ḳibla)* nach Jerusalem die Gebetsrichtung nach Mekka (Koran 2, 136 ff.)[93].

5. Der Aufblick zur Sonne und zum Himmel bedeutet zugleich eine räumliche Vorstellung Gottes und ein Hinausstreben über dieselbe; der Fromme spürt den Drang, Gott im Raum festzuhalten und ihn doch über den Raum hinauszuheben. Dieser Drang führt zur Vorstellung von Gott als dem unendlichen Raum. In den vedischen Brāhmaṇa und Upaniṣaden ist *ākāśa* der unendliche Raum, dem göttliche Verehrung gebührt; „Im *ākāśa* sind beide, Sonne und Mond, Blitz, Gestirne und Feuer. Vermöge des *ākāśa*

Studien zur Geschichte der Religion, Berlin 1906–1910; *T. D. Atkinson,* Points of compass, ERE 10, 73–88; *O. Rühle,* RGG 4², 778 ff.; *C.-M. Edsman,* RGG 4³, 1690 f.; *J. Sauer,* LThK 7, 826 ff.

89a *Augustinus,* Contra Faust. 20, 5; de haeres. 46.

90 Serm. Dom. in monte 2, 5, 18.

91 *Louis Gougaud,* Dévotions et pratiques du moyen âge, Paris 1925, 43 ff.

92 *Bern. Alfrink,* De orientatie bij de Joden, Stud. Cath. 9 (1932/33) 410–429; *Erik Peterson,* Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung, Theol. Zeitschr. Basel 3 (1947) 1–15.

93 Ḳibla, HWI 324 f.

ruft man, hört man, antwortet man; ... im *ākāśa* wird man geboren, in den *ākāśa* wird man hineingeboren, den *ākāśa* verehre man" (*Chāndogya-Upaniṣad* 7, 12)[94]. Ähnliche Spekulationen begegnen uns im talmudischen Judentum. „Unsere ältesten Rabbinen nannten Gott *maḳōm*, da jeder Platz seiner Ehre voll ist." „Warum nennt man den Heiligen auch *maḳōm?* Weil er der Ort der Welt ist und nicht ist seine Welt sein Ort."[95] Philo sagt: „Gott selbst heißt τόπος, weil er alles umfaßt, aber von nichts umfaßt wird und aller Dinge Zufluchtsort ist und seine eigene Stelle (τόπος ἑαυτοῦ)." Der göttliche Ort ist für Philo das leiblose Land (ἀσώματος χῶρα)[96]. Malebranche nennt Gott *lieu des esprits*[97], Spinoza *extensio* und *cogitatio* die beiden Attribute der absoluten Substanz. Im alten Buddhismus ist *ṭhāṇa*, „Standort", eine Bezeichnung des *Nirvāṇa* im Gegensatz zur steten Bewegung der Welt des Kreislaufes[98]. *Nirvāṇa* wird versinnbildlicht als „unvergleichliches Eiland" im Ozean des Werdens. Da die Kugel als vollkommenste Raumform angesehen wurde, wählte die Mystik sie als Bild für das göttliche Sein — ἄπειρον σφαῖρος, *sphaera infinita;* es geht zurück auf Parmenides und Empedokles und wurde weitergeführt von Plotin, der von der σφαῖρα νοητή spricht[99].

6. Welt und Mensch sind in Bewegung, „auf dem Wege", Gott selbst bleibt ewig ruhend. Die Spannung zwischen beiden Vorstellungen des Ortes und Weges in der Religionsgeschichte ist Gegenstand einer geistvollen Monographie von Edvard Lehmann, *Stället och vägen.* Dem ewig ruhenden Gott steht gegenüber der W e g sowohl des kosmischen Geschehens wie des sittlich-religiösen Strebens des Menschen[99a].

a) Im alten China bezeichnet *Tao*[100]: Bahn, Weg, Pfad, d. h. den Gang des Alls, die natürliche Weltordnung. Im engeren Sinne ist *Tao* der regelmäßig wiederkehrende Umlauf der Jahreszeiten, der ewige Wechsel von Werden und Vergehen, Wachstum und Sterben. Das *Tao* des Universums ist ein doppeltes: *T'ien Tao* (Himmels-) und *Ti Tao* (Erd-*Tao*). Dem kosmischen *Tao* entspricht das menschliche *Tao;* der Mensch muß in seinem Einzelleben wie

94 Vgl. *Willibald Kirfel,* Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt, Bonn 1920; *J. H. Waszink,* Aether, RAC 1, 150 ff.

95 Targum Ester c. I, Midraš Tehilta 40; Berešīt rabba c. 68; *Ferdinand Weber,* Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften, hrsg. v. *Franz Delitzsch* und *Georg Schnedermann,* Leipzig 1897, 148 f.

96 De somn. 1, 11; De char. p. 116.

97 *A. Buchenau,* Der Begriff des Unendlichen und der intellektuellen Ausdehnung bei Malebranche, Kantstudien 1909, 440–464; *Fr. Klattenhof,* Die Gotteslehre des Malebranche, Diss. Leipzig 1894.

98 Vinaya I, p. 5; *Hermann Beckh,* Buddhismus, Leipzig 1919, II, 116.

99 *Dietrich Mahnke,* Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle 1937.

99a S. o. S. 128 Anm. 1.

100 *J. J. M. de Groot,* Universismus, Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas, Berlin 1918, passim.

im Gesellschaftsleben mit dem ewigen Weltgesetz in Harmonie stehen. *Tao* ist die menschliche Lebensführung, welche dem *Tao* des Himmels und der Erde nachgebildet ist und den Menschen glücklich machen soll. Bei Lao-tzŭ[101] wird *Tao* das Absolute als Urgrund der Welt und Quelle aller sittlichen Norm; aus einem kosmisch-ethischen wird ein metaphysisch-mystischer Begriff.

b) Im alten Indien ist *mārga* der Heilsweg; man unterscheidet *kārma-mārga* (Weg der Werke), *tantra-mārga* (Weg der magischen Riten), *jñāna-marga* (Weg der Erkenntnis), *yoga-mārga* (Weg der leiblich-seelischen Übung) und *bhakti-mārga* (Weg der Gottesliebe). Buddha lehrt den „achtgliedrigen heiligen Pfad": rechter Glaube, rechtes Sichentschließen, rechtes Wort und rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken[102].

Der dreifache Weg der hellenistischen Mysterienreligion und Mystik[103] ist in die christliche Mystik übergegangen: Reinigung, Erleuchtung, Einigung, *via purgativa, illuminativa, unitiva.*

Den Heilsweg *(tarīḳa)*[104] mit seinen verschiedenen Stationen *(maḳāmāt)* kennt auch der Sufismus; er führt zum Aufgehen der Seele in der göttlichen Wirklichkeit.

c) Im alten Israel[105] hat der Weg doppelte Bedeutung, er ist einerseits Gottes Weltplan, der aber nicht als unpersönliches Gesetz, sondern als persönlicher unergründlicher Willensentschluß aufgefaßt wird. Bei Deuterojesaja spricht Jahwe: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern soviel der Himmel über der Erde ist, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege" (Jes. 55, 8 f.). Auf seiten des Menschen ist der Weg der Wandel gemäß Gottes sittlichen Geboten. Schon in den alten Geschichtsbüchern (Jahwist, Gen. 18, 19) spricht Jahwe: „Ich habe Abraham erkoren, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg Jahwes einzuhalten, indem sie Recht und Gerechtigkeit üben." Jesaja 2, 3: „Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen zum Hause des Gottes Jahwe, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen." *Derekh* (Weg) wurde zum Lieblingswort der späteren Gesetzesfrömmigkeit, wie sie besonders in den Psalmen Ausdruck findet, zumal in dem „Hohenlied auf das Gesetz Jahwes", dem 119. Psalm: „Ich habe den

101 Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und höchsten Gut (Tao-te-king), übers. v. *Julius Grill,* Tübingen 1910; Lau Dse, Führung und Kraft aus der Ewigkeit (Dau Dö-Ging), übertr. v. *Erwin Rousselle,* Wiesbaden 1952.

102 Mahāvagga I, 6, 10 ff.

103 *J. Pascher,* Ἡ βασιλικὴ ὁδός, Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Alt. 17, 3/4), 1931; vgl. *O. Becker,* Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Berlin 1937.

104 *Reynold A. Nicholsson,* The mystics of Islam, London 1914, 28 ff.

105 *Michaelis,* ThWNT V, 47 ff.

Weg der Wahrheit erwählt; zeige mir den Weg deiner Rechte." Beliebt war im Judentum auch das Bild der zwei Wege: „Siehe, ich lege euch vor den Weg zum Leben und den Weg zum Tode" (Jer. 21, 8). Es kehrt wieder in der Bergpredigt[106] (Matth. 7, 13 f.), wo „der breite Weg zur Verdammnis" und der „schmale Weg zum Leben" einander gegenübergestellt werden, ebenso in der Zwölfapostellehre 1, wo der Weg des Lebens und der des Todes näher erläutert werden an den neutestamentlichen ethischen Geboten. Eine neue Prägung erhält dieses Bild vom Weg im 4. Evangelium, in welchem Jesus selbst sich als „der Weg" bezeichnet (Joh. 14, 6)[107]. Der mystischen Auffassung vom kontinuierlichen Heilsweg stellt Luther eine dynamische Auffassung gegenüber: „Dieses Leben ist nicht eine Gesundheit, sondern eine Gesundwerden, es ist nicht ein Wesen, sondern ein Werden, nicht eine Ruhe, sondern eine Übung; . . . es ist noch nicht das Ende, aber es ist der Weg" (Weim. 7, 337).

d) Das Bild des Weges wurde erweitert zum Bild der *Himmelsreise*[108]. Die Schamanen reisen in der Ekstase zum Himmel[108a]. Agni trägt die Seele des Toten in das Reich des Yama, den Himmel[108b]. Besonders ausgebildet wurde die Idee der Himmelsreise auf iranischem Boden, aus dem sie ins Judentum und Christentum eingedrungen ist, desgleichen in die hermetische Mystik, den Gnostizismus und den Islam[108c]. Zahlreiche Werke islamischer Mystiker behandeln dieses Thema, besonders Ferīd ed-dīn ʿAttār im *Manṭiq uṭ-ṭayr*[109] („Vogelgespräch"), in jüngster Zeit der pākistānische Dichterphilosoph Iqbāl[110]. Das Bild lebt fort in der von den östlichen Kirchenvätern vertretenen Anschauung, daß die Seele nach dem Tode eine Reihe von Gerichtsstationen durchlaufe[111]. In der abendländischen Frömmigkeit wurde die Himmelsreise mehr ethisch aufgefaßt und auf das irdische Pilgerleben gedeutet *(status viatorum)*. In diesem Sinne wird es ausgedeutet im Werk des Baptisten John Bunyan: „The Pilgrim's Progress from this world to that which is to come" (1678)[112]. Kein Buch in der protestantischen Christenheit hat so viele Auf-

106 ThWNT V, 71 ff. 107 ThWNT V, 80 ff.

108 *Wilhelm Bousset,* Die Himmelsreise der Seele, ARW 4 (1901) 136 ff., 229 ff.; *Josef Kroll,* Die Himmelfahrt der Seele in der Antike, Köln 1931.

108a *Eliade,* Le chamanisme, Paris 1951; *dt.,* Schamanismus und archaische Ekstasentechnik, Zürich 1957.

108b z. B. RV 16, 2. 4; *Ernst Arbmann,* Altindischer Seelenglaube, Le Monde Oriental 21 (1927), 33–55.

108c Über die Himmelsreise *(miʿrāǧ)* Muhammads: *Tor Andrae,* Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm 1918, 39 ff., 68 ff.; HWI 509 ff.

109 Le Mantic uttair ou le Langage des Oiseaux . . . trad. *Garcin de Tassy,* Paris 1863.

110 *Sir Muhammad Ikbal,* Das Buch der Ewigkeit; a. d. Persischen übers. v. *Annemarie Schimmel,* München 1957.

111 *Heiler,* UO 229.

112 World's Classics 12, ed. *J. B. Wharey,* 1928; dt. Die Pilgerreise zur Ewigkeit, Lahr-Dinglingen 1946.

lagen erlebt wie dieses. Das Bild der Himmelsreise erscheint in vergeistigter Form bei den Mystikern.

Angelus Silesius singt:

> Christ, schätze dir die Reis in' Himmel nicht so weit,
> Der ganze Weg hinein ist keines Schrittes breit (Ch. W. 5, 68).

In einer *complexio oppositorum* verbinden sich die verschiedenen Bilder von Ort und Weg bei dem gleichen Mystiker:

> O Wunder! Christus ist die Wahrheit und das Wort,
> Licht, Leben, Speis' und Trank, Pfad, Pilgrim, Tür und Ort (Ch. W. 1, 168).

IV. DIE HEILIGE ZEIT[1]

Wie der heilige Raum vom profanen abgegrenzt ist, so auch die Zeit. Auf die Frage: „Warum muß ein Tag heiliger sein denn der andere, so doch die Sonne zugleich alle Tage im Jahre macht?" antwortet Jesus Sirach (33, 7 ff.): „Die Weisheit des Herrn hat sie also unterschieden, und er hat die Zeiten und Feiertage also geordnet. Er hat etliche auserwählt und geheiligt vor anderen Tagen, gleichwie alle Menschen aus Erde und Adam aus dem Staub geschaffen ist, und doch der Herr sie unterschieden hat nach seiner mannigfaltigen Weisheit und hat mancherlei Weise unter ihnen geordnet." Der Begriff Zeit ist ein an sich religiöser: das lateinische *tempus* kommt von demselben Stammwort wie *templum* und τέμενος (von τέμνειν, schneiden). Die heilige Zeit ist die „Stelle, wo der Einschnitt erfolgt", die Kerbe, der außerordentliche, der entscheidende, gefährliche Augenblick. Dieser Augenblick hebt sich aus der Monotonie des Alltags heraus. Heilige Zeit ist auch die Übergangszeit, so die der zwölf Nächte „zwischen den Jahren" [1a] und das Neujahr[2] als Schicksalswende. Diese Übergangszeit ist tabu, darum erfordert sie Riten, durch die der Mensch Gefahren abwendet und Segen sichert *(rites de*

1 *M. H. Hubert,* Etude Sommaire de la représentation du temps dans la religion, Paris 1905; *van der Leeuw,* Ph 434 ff.; *Eliade,* RH 438–462; *H. Reuter,* Die Zeit, eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss. Bonn 1941; Mensch und Zeit, ErJb 20 (1952); *Jungbauer,* Zeit, HWDA 9, 889–597; *Mensching,* RGG 3^3, 162 f.

1a *Sartori,* Zwölften, HWDA 9, 979–992.

2 *Heinrich Zimmermann,* Das babylonische Neujahrsfest, Leipzig 1926; *Rühle,* RGG 4^2, 503 f.; RGG 4^3 1419 f.; *Sartori,* Neujahr, HWDA 6, 1020–1045.

passage)[3]. Die heilige Zeit verlangt Enthaltung von knechtlichen Arbeiten, das Vermeiden des Anzündens des Feuers usw.

1. Die heilige Zeit ist auf primitiver Stufe mit dem Leben der Natur verbunden; die Feste der primitiven Völker sind Naturfeste[4].

a) Nomadisierende Stämme feiern die Erstgeburt des Lammes durch Darbringung der Erstlinge (das Passahfest der israelitischen Nomaden), die Schafschur, die Beschneidung der Ohren der Haustiere;

b) Fischer begehen festlich das Erscheinen der Fischschwärme;

c) Ackerbautreibende Stämme feiern Saat und Ernte. Das Saatfest, die Thesmophorien, dienten in Griechenland zur Sicherung der Ernte[5]. Im alten Indien wurde ein Pflügerfest gefeiert, im alten Israel ein Vorerntefest beim ersten Gerstenschnitt, das Maṣṣōt-Fest (die *maṣṣōt* sind die ungesäuerte ältere Nahrung). Die griechischen Thargelien und Hyakinthien waren Erntefeste (θάργελος ein Gemisch von Früchten, Hyakinthos ein von Apoll verdrängter Gott)[6]. Das Wochenfest der Israeliten fand in der Weizenernte statt, so genannt, weil es sieben Wochen nach dem *Maṣṣōt*-Fest stattfand. Es folgte das Lesefest (Obst- und Weinlese) oder Laubhüttenfest. Alle diese Feste übernahmen die ehedem nomadisierenden Israeliten von den ackerbautreibenden Kanaanäern und übertrugen sie von den *Bᵉʿālīm* auf Jahwe.

Die alten Naturfeste leben in christlichen Bräuchen fort; die alten römischen Flurumgänge *(ambarvalia)* setzte die lateinische Kirche fort am Feste des Evangelisten Markus (25. April) und an den drei Bittagen vor Christi Himmelfahrt; das Erntedankfest[7] hat sich in der christlichen Kirche erhalten.

Neben diesen Festen, die mit der Ernährung zusammenhängen, stehen die Sonnen-, Mond-, Regen- und Jahreszeitenfeste. Das germanische Frühlingsfest[8] ist mit der Austreibung des Winters verbunden; eine solche geschieht

3 *Arnold van Gennep,* Rites de passage, Paris 1909; *K. Beth,* Übergangsriten, HWDA 8, 1217–1251.

4 Festivals and feasts (versch. Verf.), ERE 5, 835–894; *C.-M. Edsman* und *E. Kutsch,* RGG 2³, 908 ff.; *Siegfried Schott,* Altägyptische Festdaten (Ak. d. W., Abh. geistw. Kl.), Mainz 1950; *Oldenberg,* RV 437 ff.; *Hölscher,* Gesch. d. isr. u. jüd. Rel. 79 ff.; *Wilhelm Filchner* und *Shrîdar Marâtha,* Hindustan im Festgewand, Celle 1953; *Glasenapp,* H 351 ff.; *M. P. Nilsson,* Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen (1906), Darmstadt 1957²; Griechische Feste des Jahres (RgVB 3, 17/18), Tübingen 1918; *Ludwig Deubner,* Attische Feste (1932), Berlin 1956²; *Wissowa,* RKR² 434 ff., 567 ff.; *W. Warde Fowler,* The Roman Festivals, London 1899; *Francisca Samarin,* Le feste pastorali della religione di Roma Antica, Finale Marine 1927; *Eugen Fehrle,* Deutsche Feste und Volksbräuche (Aus Natur und Geisteswelt), Leipzig 1927³; *Ders.,* Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker, Kassel 1955.

5 *Nilsson,* Griechische Feste 313 ff., GGR 443 ff.

6 *Nilsson,* Griechische Feste 105 ff., 129 ff.; GGR 117 f., 500, 503.

7 *E. Wunderlich,* RGG 2³, 602.

8 *Jungbauer,* Frühlingsfeste, HWDA 3, 161 ff.

noch heute durch das Osterfeuer[9], in dem Judas (das Bild des Winters) verbrannt wird. Auch beim Frühlingsfest in Indien, dem Vollmondfest im März *(Holī)*, wird eine Strohpuppe verbrannt[9a].

Sonnenfeste finden statt am Solstitium und Aequinoctium. Die Wintersonnenwende war das Neujahrsfest bei den Sumerern[10]; das Winteraequinoctium wurde von den Germanen[11] und im Mithraskult gefeiert *(Mithrakāna,* neupers. *Mihragān);* es hat sich in der *Chanuka* der Juden[12] (dem Fest der Lichter) und im Christfest erhalten[13]. Das Fest der Sommersonnenwende lebt noch im heutigen Volksbrauch; an die Stelle der alten Sonnenwende ist in der kirchlichen Liturgie das Fest Johannes des Täufers getreten[14]. Der Neujahrstag wurde in Babylonien im Frühlingsmonat Nisan als Fest der Schöpfung der Welt begangen[15]. Das Tammuz-Adonis-Fest[16] an der Sommersonnenwende trug Trauercharakter; die Klage galt dem Hinsterben des Vegetationsgottes in der Sommerglut. Mit der Frühlingssonne wird seine Auferstehung gefeiert.

Mondfeste sind Neumond und Vollmond. Das Neumondfest war im alten Israel wie der Sabbat ein Ruhetag[16a]. Die Mondphasentage in Babylonien waren: 1. Tag Neulicht, 7. Tag erstes Mondviertel, 15. Tag Vollmond, 28. Tag Schwarzmond. Der Vollmondstag hieß *šabattu;* von ihm empfing wahrscheinlich der israelitische Sabbat seinen Namen[17]. Die Theravāda-Buddhisten begehen den Tag der Beichtfeier *(uposatha)* am Neumond und Vollmond.

Auch astronomische Feste (Sonnenfinsternis, Mondfinsternis, Erscheinen der Plejaden) werden gefeiert, ferner staatlich-politische Feste (Thronbesteigungsfeste, Geburts- und Todestage von Herrschern, nationale Gedenktage und Triumphfeiern).

Bußcharakter tragen die Fasttage im Hinduismus (der 11. Tag jeder Monatshälfte), das Beichtfest der buddhistischen Mönche, der Reinigungsmonat

9 *L. v. Schroeder,* AR II, 229 ff.
9a *Glasenapp,* Hinduismus 354.
10 *F. Jeremias* in *Chantepie* I, 508; *A. Jeremias,* HAOG 282.
11 *de Vries* II, 137 ff.; *L. Weiser-Aall,* Jul, Stuttgart 1923.
12 *J. Elbogen,* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1913, 130 ff.; *O. S. Rankin,* The festival of Hanukkah, The Labyrinth ed. *S. H. Hooke,* 1935, 159–209; *J. Morgenstern,* The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel, Hebrew Union College Annual 20 (1947) 1–136; 21 (1948) 365–496.
13 *H. Usener,* Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I: Das Weihnachtsfest (1889), Bonn 1911².
14 *L. v. Schroeder,* AR II, 233 ff.
15 *F. Jeremias* in *Chantepie* I, 555; *Eliade* RGG 4³, 1420 f.
16 *Heinr. Zimmern,* Der babylonische Gott Tammuz (Abh. d. K. Sächs. Ges. W. phil.-hist. Kl. XXVII, 20), 1909; *Wolf Graf Baudissin,* Adonis und Esmun, Leipzig 1911; *Ant. Moortgat,* Tammuz, Berlin 1949.
16a *Hoelscher* a. a. O. 80 f.
17 *Johannes Hehn,* Der israelitische Sabbath (Bibl. Zeitfragen II, 12), München 1912; *Jeremias,* HAOG 168; Sabbath (versch. Verf.), ERE 10, 885–893.

Februar im alten Rom, der dem Neujahrstag (1. März) vorausging, der große Versöhnungstag im alten Judentum, der nach Esra eingeführt wurde, der Tag des ursprünglichen Neujahrsfestes, der Fastenmonat *Ramaḍān* im Islām, die Buß- und Bettage im Christentum (Quatember, Vigilien, Bittage) und die Fastenzeiten (s. u. S. 196 f.).

Viele Völker kennen ein Totenfest: die Mazdayasna feiern vom 10. bis 20. März das Fest der *Fravashis*[18], das sowohl dem Totenopfer wie der Totenabwehr dient, die Griechen die *Anthesteria* („Blüten")[19]. Weil die Seelen der Toten umgehen, sind diese Tage ἡμέραι μιαραί. Die römischen Katholiken feiern am 2. November Allerseelen[20]; an die Stelle des in der Reformation abgeschafften Allerseelentages trat in der Aufklärungszeit der „Totensonntag" (der letzte Sonntag des Kirchenjahres).

Bestimmte Tage sind einem Gott heilig. Die Wochentage im alten Rom tragen den Namen eines Gottes: *dies Solis, dies Lunae, dies Martis, dies Mercurii, dies Jovis, dies Veneris;* sie sind auch in den Sprachgebrauch der germanischen Völker eingegangen, wobei an die Stelle von Mars Ziu, von Merkur Wodan, von Jupiter Thor, von Venus Freya traten. Von den Monatstagen waren in Griechenland als Göttergeburtstage der 3. Tag der Athene heilig, der 4. dem Hermes, der 6. der Artemis, der 7. dem Apoll, der 8. dem Asklepios usw.[21]

Bestimmte Tage gelten als Unglückstage: der Tabu-Charakter, der allen Festen anhaftet, ist an ihnen vorherrschend. Die Griechen nannten sie „unreine Tage" (ἡμέραι ἀποφάδες, μιαραί, οὐ καθαραί), die Römer sprachen von *dies atri, vitiosi, religiosi*[22] (s. o. S. 3). Im deutschen Volksaberglauben lebte die Annahme von Unglückstagen[23] bis in unser Jahrhundert weiter. Ihnen stehen bestimmte Glückstage[24] gegenüber. Der Freitag ist Unglücks- und Glückstag zugleich[25].

Schon in den antiken Hochkulturen wurden die verschiedenen Tage kultischer und magischer Bedeutung geordnet und in einem *Kalender*[26] fixiert. Die Herstellung dieser Kalender war die Aufgabe von Priestern, Gelehrten und Beamten, die mit der Astronomie, Astrologie und Orakelkunde vertraut waren. Die Veröffentlichung und Beachtung des Kalenders war um so wichtiger, als ja nach dem Charakter der einzelnen Tage das ganze kultische und

18 *N. Söderblom,* Les Fravashis. Etude sur les traces dans le Mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts, Paris 1899.
19 *Nilsson,* GGR 167, 550 f., 561 f.
20 *A. Dörrer,* LThK 1², 349 f.; *Sartori,* Allerseelen, HWDA 1, 267 ff.
21 *Wilhelm Schmidt,* Der Geburtstag im Altertum (RVV 7, 1), Gießen 1908, 87 ff.
22 *Wissowa,* RKR² 443 ff.
23 *Jungbauer,* Unglückstage, HWDA 8, 1427–1440.
24 *Jungbauer,* Glückstage, HWDA 3, 899 ff.
25 *Jungbauer,* Freitag, HWDA 3, 45–73.
26 *P. Couderc,* Le calendrier, Paris 1946; Calendar (versch. Verf.), ERE 3, 61–141.

profane Leben sich richten mußte. Solche Kalender finden wir im alten Mittelamerika[27], in China[28], Ägypten[28a], Babylonien[29], Indien[29a], Griechenland[30] und Rom[31]. In China erfolgte die alljährliche Herausgabe des Reichskalenders mit großer zeremoniöser Feierlichkeit.

2. Der Übergang von Naturfesten in heilsgeschichtliche Feste vollzog sich in den antiken Mysterienreligionen; an ihnen wurden der Tod und die Auferstehung des Erlösergottes dramatisch dargestellt. Im ägyptischen Osiriskult waren die Stundenwachen eine Darstellung der einzelnen Akte des Todes- und Auferstehungsdramas. Die phrygischen Attis-Mysterien[32] wurden zwischen dem 15. und 27. März gefeiert. Die Höhepunkte waren der Bestattungstag, genannt *sanguis*, und das Freudenfest der Auferstehung, die *Hilaria*.

Ein Wandel des Begriffes der heiligen Zeit vollzog sich in den hohen Religionen. Der Zusammenhang mit den alten Naturfesten ist zwar auch hier unverkennbar. Aber im Unterschied von ihnen wird an diesen Festen ein geschichtliches Ereignis nicht nur als Erinnerung begangen, sondern gegenwärtig gesetzt. In den hohen Religionen werden die Geburt und andere Ereignisse des Lebens der Religionsstifter und Erlöser gefeiert. Die Jainas begehen den Geburtstag des Gründers ihrer Religion, Mahāvīra[32a]. Im Buddhismus werden die Hauptereignisse des Lebens Buddhas: Geburt, Gang in die Heimatlosigkeit, Erleuchtung und Eingang ins Nirvāṇa, an einem Erinnerungstage zusamengefaßt, der nach dem Namen des Frühlingsmonats *Vesākha*[33] heißt. Die Hindu feiern neben dem Geburtsfest des Weisheitsgottes *Gaṇeśa* den Geburtstag des *Kṛṣṇa*, der unter Hirten in einem Stalle geboren wurde[34]. Auch im Islam wird der Geburts- und Todestag des Propheten an einem Tage begangen[35].

Noch stärker ist die Bindung an die Geschichte im Judentum und Christentum. „Die periodische Lebenserneuerung wird zum Gedenken an das Eingreifen Gottes in die Geschichte." Der jüdisch-christliche Kalender ist durchaus heilsgeschichtlich. Was Vergangenheit war, wird lebendige Gegenwart.

27 *Leonhard Schultze-Jena*, Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, Stuttgart 1950.
28 *de Groot*, Universismus 302–330.
28a *Bonnet*, RÄR 185 ff.
29 *Benno Landsberger*, Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1915.
29a *Glasenapp*, H 351 ff.; *M. M. Underhill*, The Hindu Religious Year, London 1922.
30 *Nilsson*, GGR 610 ff.
31 *Wissowa*, RKR² 432–449; 567–593.
32 *Alexandre Moret*, Mystères égyptiens, Paris (1913), 1922²; *Bonnet*, RLÄR 494 ff.
32a *Glasenapp*, Der Jainismus, Berlin 1925, 434.
33 *Edw. J. Thomas*, The History of Buddhist Thought, London (1933), 1951², 145.
34 *Glasenapp*, H 354.
35 *Richard Hartmann*, Die Religion des Islam, Berlin 1944, 75.

Hier geschah eine der größten Revolutionen der Religionsgeschichte. Erst durch das Deuteronomium, das der prophetischen Reform folgte, erhielten die alten israelitischen Naturfeste heilsgeschichtlichen Charakter, ohne daß freilich der ursprünglich naturhafte Charakter völlig verwischt worden wäre[36]. Der Sabbat dient nun der Erinnerung an die Schöpfung; das Pascha (Fest der Erstlinge der Herde und des Erntebeginns) dem Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten; das Pfingsten, ursprünglich das Erntefest, wird zur Feier der Sinai-Gesetzgebung; das Laubhüttenfest (Fest der Traubenernte) gilt der Erinnerung an das Wohnen in Hütten während der Wüstenwanderung; das Purim, das im persischen Reich in der Diaspora entstanden ist, der Hinmordung der Feinde des Judentums; das *Chanukkā*-Fest (Wintersolstitium) ist der Tempelweihe unter Judas Makkabäus (165) gewidmet. Die Klage um Tammuz, den sterbenden Jahresgott, wurde zur Klage um die Zerstörung des Tempels.

Das *christliche Kirchenjahr*[37] baut sich auf dem israelitischen auf, es gruppiert sich um Ostern und Pfingsten, welche die ersten allgemein gefeierten Feste waren. An die Stelle der Geschichte des Volkes Israel tritt die universale Heilsgeschichte der ganzen Menschheit, in deren Mittelpunkt die Inkarnation, Passion und Auferstehung Christi stehen. Der Wechsel in der Auffassung kommt zum Ausdruck in der Abweichung vom jüdischen Ostertermin[38]. Die christliche Kirche feierte ursprünglich Ostern am gleichen Tage wie die Juden, am 14. Nisan, gleichgültig an welchem Wochentag; die alte Sitte erhielt sich in Kleinasien bei den ‚Quartodecimanern'. In der übrigen Kirche wurde jedoch Ostern als Tag der Auferstehung auf den Sonntag nach dem Frühlingsvollmond gelegt. Nach langen Kämpfen wurde diese Sitte auf dem Konzil von Nicäa für die allgemeine Kirche vorgeschrieben. Auch dann bestand eine Verschiedenheit in der Bestimmung des Ostersonntags noch weiter. Sie gab Anlaß zu den langen Streitigkeiten zwischen der römischen und der keltischen Kirche[39]. Noch heute weicht der westliche Kalender von dem der russisch-orthodoxen Kirche ab.

36 Lit. *E. Kutsch*, RGG 2^3, 910 ff.; *J. Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1931^3; *Th. Gaster*, Festivals of the Jewish Year, N.Y. 1953.

37 *A. Baumstark*, Liturgie comparée, Chevétogne 1933, ed. *Botte*, 1953^3; *Heiler*, UO 335–364; *Jos. Andr. Jungmann*, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941; *Aemiliana Löhr*, Das Herrenjahr, Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche, 2 Bde., Regensburg 1951^5; *A. A. Mc. Arthur*, The evolution of the Christian Year, London 1953; *Gerhard Kunze*, Die gottesdienstliche Zeit, in: Leiturgia, Kassel 1954, I, 437–534; *G. Kretschmar*, RGG 3^3, 1440 ff.

38 *Eduard Schwartz*, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. Ges. W. Göttingen, phil.-hist. Kl. N. F. VIII, 6), 1905; *Jos. Schmid*, Die Osterfestberechnung auf dem allgemeinen Konzil in Nicaea (Straßb. Theol. Stud. VIII, 1), Freiburg 1905; *Ders.*, Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom 1. allg. Konzil zu Nicäa bis zum Ende des 8. Jh., ebd. IX, 1, 1907; *Bernhard Lohse*, Das Passahfest der Quartodezimaner, Gütersloh 1952.

39 Lit. *Heiler*, Altkirchliche Autonomie 148 f.

Zugleich knüpfte das Christentum an die heidnischen Naturfeste an. Das Fest des *sol invictus* am 25. Dezember wurde zum Feste der Geburt Christi[40]; das Fest des Dionysos und Geburtsfest des Aiōn am 6. Januar zum Fest der Epiphanie (schon dieser Ausdruck stammt aus der antiken Sprache)[41]. Das alte römische Reinigungsfest am 2. Februar wurde zum Fest Mariä Reinigung. Das Passahfest erhielt in der germanischen Welt den Namen der Frühlingsgöttin *Ostara*. Die Quatembertage (Fasttage)[42] gehen auf römische Naturfeste zurück, sie sind Konkurrenzfeste gegen die heidnischen Saat- und Erntefeste. Das liturgische Kirchenjahr hat im großen und ganzen im *Sacramentarium Gregorianum* (7. Jahrhundert) seine heutige Form erhalten. Seit dem 11. Jahrhundert wird die Ordnung der liturgischen Bücher nach dem Kirchenjahr Regel, im 13. Jahrhundert begann die religiöse und symbolistische Reflexion. Der Name „Kirchenjahr" wird zuerst in der Postille des Pfarrers Johannes Pomarius (Wittenberg 1589) gebraucht.

Im Kirchenjahr erneuert sich der Zyklus des heilsgeschichtlichen Dramas von der Messiaserwartung des Volkes Israel bis zur Parusie des Herrn; weil schon die Zeit der alttestamentlichen Vorbereitung ein verborgenes Christuswirken darstellt, ist das ganze Kirchenjahr das Leben Christi, das geschichtliche wie das übergeschichtliche: *annus est Christus*. Das Kirchenjahr ist eine grandiose Form, das Heilige in die Zeit zu bannen. Der Advent ist die Zeit der Erlösungssehnsucht und Messiashoffnung; Gegenstand des Weihnachtsfestes ist die Geburt Christi, und zwar die dreifache: in Bethlehem, in der menschlichen Seele und im ewigen Schoß des Vaters; am Epiphaniasfest wird die Anbetung der Weisen an der Krippe, Christi Taufe und die Hochzeit zu Kana gefeiert, am Palmsonntag sein messianischer Einzug zu Jerusalem, am Gründonnerstag die Einsetzung des Abendmahls, die Fußwaschung, der Verrat und die Gefangennahme, am Karfreitag die Kreuzigung, am Karsamstag die Grabesruhe, in der Osternacht – dem Gipfelpunkt der Liturgie in der Ostkirche und nun auch wieder in der Westkirche – die Auferstehung Christi, in der Osterzeit das *Evangelium quadraginta dierum*, schließend mit der Himmelfahrt, an Pfingsten die Geistsendung und die Geburt der christlichen Kirche. Nach Ablauf des heilsgeschichtlichen Dramas versenkt sich die abendländische Kirche am Trinitatis-Sonntag in das Mysterium des innergöttlichen Lebens. Die Sonntage der festlosen Zeit dienen der Betrachtung der Ausbreitung des Gottesreiches.

40 *Hermann Usener*, Weihnachtsfest, Bonn 1911; *Weiser-Aall*, Weihnacht, HWDA 9, Anh. 864–968; *W. Hartke*, Über Jahrespunkte und Feste, insbes. das Weihnachtsfest, Berlin 1956.

41 *Karl Holl*, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1925, 123–154.

42 *Ludwig Fischer*, Die kirchlichen Quatembertage, ihre Entstehung usw. (Veröff. Kirchengesch. Sem. München), 1914.

In den Kreis der Christusfeste sind zwei Festgruppen eingebettet: a) die Marienfeste (Empfängnis, Geburt, Darbringung im Tempel, Verkündigung, Heimsuchung, Sieben Schmerzen Marias, besonders unter dem Kreuz, Mariä Himmelfahrt); b) die Heiligenfeste; an ihnen wird nicht die Geburt (ausgenommen Johannes der Täufer), sondern der Todestag, und zwar als *natalitia*, d. h. wahrer Geburtstag, gefeiert, oft auch der Tag der Übertragung ihrer Reliquien. Aller bekannten wie unbekannten Heiligen gedenkt die Kirche am Allerheiligenfest. Ein besonderes Fest ist der Tag der Erinnerung an die Kirchweihe (in Deutschland einheitlich am 3. Sonntag im Oktober). Der ganze heilsgeschichtliche Offenbarungsglaube ist im Kirchenjahr auseinandergelegt wie der Sonnenstrahl im Prisma.

Das Heilsmysterium der Feste und Festzeiten wird aber nicht als etwas Vergangenes in Erinnerung gerufen, sondern es wird gegenwärtiges Ereignis; daher der in der Liturgie immer wiederkehrende Ruf „heute". „Heute wird Christus in Bethlehem aus der Jungfrau geboren" (wie in Alexandria im *Kore*-Tempel alljährlich in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar der Ruf ertönte: „Heute in dieser Stunde hat *Kore*, das ist die Jungfrau, den *Aiōn* geboren")[43]; „heute wird Christus ans Kreuz geschlagen", „heute steht Christus von den Toten auf". Auch die Verlesung des Evangeliums hat nicht den Charakter der Erzählung eines früheren Geschehnisses, sondern eines göttlichen Wirkens in der Gegenwart im Angesicht der feiernden Gemeinde.

Ein Kirchenjahr im kleinen ist die Woche, die diesem sogar durch die Sonntagsfeier die Bahn gebrochen hat. Im ältesten Christentum wurde, wie im Judentum, der Sabbat begangen. Im hellenistischen Christentum trat schon zu Pauli Zeiten an seine Stelle der Sonntag[44] als „Tag des Herrn" (κυριακὴ ἡμέρα, *dies dominica*, Offb. 1, 10), der sehr bald selbst von den judenchristlichen Ebioniten übernommen wurde. Die Sonntagsfeier wurde mit der Auferstehung Christi „am dritten Tage" begründet. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß umgekehrt auf den *dies solis* die Auferstehung als der Aufgang der Geistessonne angesetzt wurde. Am Sonntag wurde zugleich die Erinnerung an die Schöpfung des Lichtes und die Geistsendung gefeiert. Bei den Wochentagen[45] erfolgte teils eine Anlehnung an die jüdische Sitte, teils eine Abweichung von dieser: es wurden zwei Fasttage[46] übernommen, anstelle

43 Epiphanius, Panarion haer. 51, 22, 8 ff., ed. *Holl* II, 285.

44 *M. G. Glazebrook*, Sunday, ERE 12, 103 ff.; *Theodor Zahn*, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche, Hannover 1878; *Henri Dumaine*, Le Dimanche chrétien, Brüssel 1922; *Julius Böhmer*, Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte, Leipzig 1930; *Wilhelm Thomas*, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929; *Jungbauer*, Sonntag, HWDA 8, 87–99; *F. Kelber, Konr. Hofmann*, LThK 9, 687 ff.

45 *Jungbauer*, Wochentage, HWDA 9, 687 ff.

46 *Ant. Linsenmayr*, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877; *Johs. Schümmer*, Die altchristliche Fastenpraxis mit bes. Ber. Tertullians (LQF 27), Münster 1933.

von Montag und Donnerstag jedoch Mittwoch und Freitag (die Tage des Verrats und der Kreuzigung), die mit gottesdienstlicher Versammlung *(statio)* begangen, darum „Stationstage" genannt wurden. Im Abendland trat der Samstag als dritter Fasttag hinzu. Nach einer späteren Deutung der einzelnen Tage[47] werden am Montag die Engel gefeiert, am Dienstag die Apostel, am Mittwoch der heilige Geist, am Donnerstag die Einsetzung des Abendmahls, am Freitag der Tod Christi, am Samstag die Gottesmutter. In der abendländischen Volksandacht spielt auch die Bedeutung der Monate eine große Rolle: der März ist dem heiligen Joseph geweiht, der Mai der Muttergottes, der Juni dem Herzen Jesu, der September den Schutzengeln, der Oktober ist der Rosenkranzmonat, der November der Allerseelenmonat.

Ja, selbst die einzelnen Zeiten des Tages werden mit den heilsgeschichtlichen Fakta in Verbindung gebracht, insbesondere die dritte Stunde (Terz) mit der Geistsendung, die sechste (Sext) mit der Kreuzigung und die neunte (Non) mit dem Tode Christi. In der östlichen Kirche, auch in der von ihr beeinflußten keltischen Kirche, hat jedes einzelne Stundengebet eine doppelte Beziehung zu Schöpfung und Sündenfall einerseits und zum Leben Christi andererseits. Eine besonders charakteristische Deutung findet sich in der koptischen Kirche: In der Mitternacht gelangen Adam und Eva auf diese Erde der Trübsal – wird Jesus geboren, setzt Jesus das Abendmahl ein, steht er von den Toten auf. – In der Morgenröte machen sich Adam und Eva auf und suchen nach Arbeit – erscheint Jesus den Frauen nach der Auferstehung. In der dritten Stunde wird Adam erschaffen und ins Paradies geführt – erscheint Jesus vor Pilatus. In der sechsten Stunde streckt Adam seine Hand nach der verbotenen Frucht – breitet Jesus die Hände am Kreuze aus. In der neunten Stunde wird Adam von Gott verflucht – erbebt die Erde bei Christi Kreuzigung. In der Abendstunde (Vesper) wird Adam aus dem Paradies ausgetrieben – stirbt Jesus und zerreißt der Vorhang des Tempels[48].

3. Neben den heiligen Tagen und Monaten steht das heilige Jahr. Jedes siebente Jahr in Israel war ein Sabbatjahr, für welches Grünbrache, Überlassung des Wildwuchses an Arme und Schulderlaß für Israeliten, jedoch nicht für Fremde, vorgeschrieben war. Jedes fünfzigste Jahr war ein *Jobel*-Jahr (Halljahr)[49]; in ihm fielen verkaufte und verpfändete Häuser an den Besitzer zurück, Leibeigene wurden frei.

47 *G. Schreiber,* Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des Abendlandes, Köln-Opladen 1959.

48 *M. Jugie,* Dictionnaire de Théologie Catholique X, 2299 f.; Stellen bei *Heiler,* AA 141 Anm. 143.

49 *R. North,* Sociology of the Biblical Jubilee (Analecta Biblica 4), Rom 1954; *E. Kutsch,* RGG 3^3, 799 f.; *North,* LThK 5^2, 979 f.

Die römische Säkularfeier[50] wurde im Jahre 249 v. Chr. eingeführt auf Grund der maximalen Lebensdauer von hundert Jahren, sie wurde im Jahre 146 wiederholt, von Augustus im Jahre 17, von Domitian im Jahre 88 und von Septimus Severus im Jahre 204 gefeiert. Bonifaz VIII. übertrug diese Sitte auf die christliche Kirche und schuf den Begriff des *annus iubilaei*[51], in dem allen römischen Pilgern vollkommener Ablaß, „Jubel-Ablaß", gewährt wurde. Ursprünglich sollte nach römischem Vorbild nur alle hundert Jahre ein Jubeljahr sein, dann wurde seine Wiederkehr auf fünfzig Jahre festgesetzt (1343), später (1389) auf dreiunddreißig, schließlich auf fünfundzwanzig (1470) — das letzte *Anno Santo* fand 1950 statt; dazu wurden außerordentliche heilige Jahre eingelegt, so 1926 das 700. Todesjahr des Franziskus, 1933 die Wiederkehr des Todesjahres Christi. Zu Beginn eines solchen wird das Jubeltor *(porta aurea)* im Petersdom geöffnet, am Ende wieder zugemauert. Von diesem kirchlichen Jubeljahr stammen die übrigen kirchlichen und weltlichen Jubel- und Centenarfeiern. Die römische Kirche feiert jeweils nach hundert Jahren die Wiederkehr des Todestages der großen Heiligen (Augustin, Elisabeth); die evangelische Christenheit beging die Centenare des Thesenanschlages Luthers in Wittenberg[52]. Der Buddhismus feierte 1956 die 2500. Wiederkehr von Buddhas Eingang ins Nirvāna.

Die Jahre erweitern sich zu *Jahresperioden;* fünf Jahre bildeten im alten Rom ein *lustrum,* hundert Jahre ein *saeculum,* zweiundfünfzig Jahre eine Periode im alten Mexiko.

4. Ein noch weiterer Begriff ist das Weltjahr oder die *Weltperiode*[52a], wobei die kosmische Vierzahl bei den verschiedensten Völkern erscheint. Der Begriff des Weltjahres oder Weltzeitalters ist zuerst bei den Sumerern und Babyloniern bezeugt[53]. Diese Weltzeitalter stehen im Zusammenhang mit bestimmten Tierkreisbildern. Von Babylonien gelangte die Weltzeitalterlehre zusammen mit einzelnen Zahlenspekulationen nach Griechenland wie nach Indien[54]. Vier *yuga* (Zeitperioden) mit 4800, 3600, 2400 und 1200 Jahren ergeben 12 000 Jahre. Die Zeiträume werden kleiner, die Zeiten selber schlechter. Zwischen den Zeitaltern liegen „Dämmerungsperioden". Am Ende eines Zeitalters wird ein Erlöser erwartet. Durch immerwährende Wiederholung entstehen *Yuga*-Zyklen. 71 *Yuga* zu 4 320 000 Menschenjahren bilden ein *mahāyuga.* 306 720 000 Jahre ergeben ein *Manvantāram* (Zwischenraum

50 *Nilsson,* Saeculares ludi, Pauly-Wissowa N.R. 2, 1, 1690–1720; *E. Diehl,* Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1932, 775 ff.

51 *H. Thurston,* The Holy Year of Jubilee, London 1925; *Lurz,* LThK 5^2, 125 f. (Lit.); *W. E. Schmidt,* RGG 3^3, 961 f.

52 *Georg Arndt,* Das Reformationsfest in vergangenen Jahrhunderten, Berlin 1917.

52a Ages of the World (versch. Verf.), ERE 1, 192–205; *G. Höhn,* Die Einteilung der Lebens- und Weltalter bei Griechen und Römern, Progr. Lohr 1912.

53 *Jeremias,* HAOG 295 ff.

54 *Glasenapp,* H 230 ff.

des Manu), 1000 Weltalter *(mahāyuga)* einen *Brahma*-Tag (*kalpa,* Aeon). Auf eine *Brahma*-Nacht folgen 360 *Brahma*-Tage = 1 *Brahma*-Jahr, 100 *Brahma*-Jahre bilden ein *Parabrahma*-Jahr. Danach erfolgt ein völliger Weltuntergang, die Verbrennung des Welteis, die Rückkehr zur Urmaterie und der Beginn eines neuen Gottesjahres, damit der Übergang in die Unendlichkeit. Die Idee eines ewigen Kreislaufes[55] finden wir sowohl in Indien *(bhavacakra, saṃsāra)* wie in Griechenland (κύκλος τῆς γενέσεως). Auch der Parsismus kennt vier Weltzeitalter mit je 3000 Jahren, an deren Ende jeweils ein Heiland *(saošyant)* erscheint; es wird verglichen mit einem Baum von vier Zweigen. Vier Weltzeitalter[56] unterscheidet Hesiod; er vergleicht sie mit Gold, Silber, Erz und Ton, ebenso Ovid und Vergil. Daneben steht in Griechenland die Idee einer παλιγγενεσία (Wiedergeburt) der Welt nach 440 Jahren (vier ägyptische *saecula).* Die vier Weltreiche kehren wieder in der angeblichen Danielschen Vision, sie werden mit den gleichen Metallen wie bei Hesiod, aber auch mit vier Tieren verglichen (Dan. 2, 32; 7, 3 ff.). Bei den Mexikanern findet sich die Vorstellung von vier prähistorischen Weltzeitaltern mit verschiedenen Sonnen[56a].

Die Lehre von den Weltperioden ist auch in die christliche Geschichtstheologie eingegangen, jedoch in der Dreizahl. Joachim von Fiore[57] unterscheidet drei *Status* (Weltzeitalter): a) das Reich des Vaters (Altes Testament), die Zeit des Fleisches, der Knechtschaft, des Gesetzes, des Buchstabens, der Verheirateten und Laien; b) das Reich des Sohnes (Neues Testament), den Mittelzustand zwischen Fleisch und Geist, die Zeit der Kleriker, der kirchlichen Institutionen; c) das Reich des Geistes (für 1260 geweissagt), die Fülle der Zeiten, die Periode der Freiheit, die Zeit der Mönche, des „ewigen Evangeliums", eines neuen *„ordo iustorum"*, der „Geistkirche" *(Ecclesia spiritualis).* Die Joachitische Prophetie übte eine große Wirkung auf die franziskanische Bewegung aus; sie wirkte im Spätmittelalter und im Reformationsjahrhundert weiter, besonders bei Christian Entfelder.

5. Nicht nur Zeitabschnitte werden als Träger des Heiligen angesehen, sondern *die Zeit überhaupt.*

a) In der Spekulation der vedischen Texte erscheint *Kāla* (Zeit) als Ur-

55 *Mircea Eliade,* Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition, Paris 1949; dt. Der Mythus der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953.

56 Ἔργα καὶ ἡμέραι 109–201; *Kirby Flower Schmidt,* ERE 1, 192 ff.; *Roscher,* Weltalter, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 6, 375 ff.; *Bertholet,* RGG 5^2, 1852 ff.

56a *L. Gray,* ERE 1, 193.

57 *Ernesto Buonaiuti,* Gioacchino da Fiori, Rom 1931; *Ernst Benz,* Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934; *Johs. Chrys. Huck,* Joachim von Fiore und die joachitische Literatur, Freiburg 1938; *Francesco Foberti,* Gioacchino da Fiore e il Gioacchinismo antico e moderno, Padua 1942; Lit. *H. Grundmann,* RGG 3^3, 799.

gottheit, welche „Himmel und Erde erzeugt hat; von ihr angetrieben, breitet sich Vergangenes und Zukünftiges aus“ [58].

b) Die Scholastik des zarathuštrischen Mazdaismus in der Sassanidenzeit kennt den Begriff des *Zərvan akarana*[59], des Urgottes der „ungeschaffenen Zeit“. Die Sekte der Zervanisten betrachtet Zərvan als Ursprung von Ormuzd und Ahriman. Im Mithraskult[60] wird *Zərvan akarana* dargestellt mit Löwenkopf und Menschenleib, umwunden von einer Schlange. Auch der Manichäismus und der uigurische Buddhismus betrachten die Zeit als Urgottheit.

c) In Griechenland gilt *Kronos*[61] als Vater des Zeus. Im hellenistischen Ägypten ist *Aiōn*[62] das Bild (εἰκών) Gottes, die Seele des Kosmos.

Die Äonentheorie[63] ragt ins Neue Testament hinein. Christus wird als βασιλεὺς τῶν αἰώνων bezeichnet (1. Tim. 1, 17). Die Äonenspekulation nimmt einen breiten Platz im Gnostizismus ein. Der Äonengedanke lebt fort in der kirchlichen Liturgie, in der unaufhörlich der Ruf ertönt: νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων — sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum.

V. DIE HEILIGE ZAHL[1]

Raum und Zeit werden zusammengefaßt in einer abstrakten Größe, der *Zahl*, die an der Heiligkeit beider teilnimmt. Die Zahl ist der ideale Maßstab

58 Atharva-Veda XIX, 53 f.

59 *J. Scheftelowitz*, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indogermanischen und iranischen Religion, Stuttgart 1929; *Nyberg*, RAI 380 ff.; *R. Ch. Zaehner*, Zurvan. A Zoroastrian dilemma, Oxford 1955; *Ugo Bianchi*, Zamān i Ohrmazd. Le Zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza, Torino 1958.

60 *Cumont*, Textes et monuments I, 18 ff.; *Ders.*, MM 97 f.; *J. Leipoldt*, Die Religion des Mithra (BAR), Leipzig 1930, Abb. 35–42.

61 *Nilsson*, GGR 480 ff.

62 *C. Lakerit*, Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen. Diss. Königsberg 1916; *H. Junker*, Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Vorträge der Bibliothek Warburg I), 1923, 125 ff.; *L. Troje*, Die Geburt des Aion, ARW 22 (1923/24) 87–116; *Max Zepf*, Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie, ARW 25 (1927) 225–244; *R. Löwe*, Kosmos und Aion, Gütersloh 1933; *Nilsson*, GGR I, 478 ff.

63 *H. Sasse*, ThWNT 1, 197 ff.; *Ders.*, RAC I, 193–204; *O. Cullmann*, Christus und die Zeit (1945), Zürich 1948²; *Deichgräber*, RGG 1³, 193 ff.; *Schiersec*, LThK 1³, 680 ff.

1 Numbers, Introductory, Aryan, Semitic, ERE 9, 406–417; *S. Lüttich*, Über bedeutungsvolle Zahlen (Jahresbericht des Domgymnasiums Naumburg), 1891; *Otto v. Bressensdorf*, Zahl und Kosmos, Augsburg 1930; *O. Rühle*, RGG 5², 2063 ff.; *J. Sauer*, LThK 12, 1025 ff.; *Franz Carl Endres*, Die Zahl in Mystik und Glauben der Völker, Stuttgart 1935; *W. Hartner*, Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiv-

von Raum[1a] und Zeit. Das in Raum und Zeit erscheinende Heilige wird festgehalten in der Zahl. Die Zahl verleiht den Objekten, mit denen sie in Verbindung steht, übernatürliche Kraft.

Die Zahlenspekulation ist uralt; wir finden sie schon in Sumerien und Babylonien. Die dem Priesterkönig Gudea sich offenbarende Gottheit „kennt die Zahlen“ [1b]. Nach Berossos gehören die Zahlen zu den in der Urzeit überlieferten Dingen. Die babylonische Zahlensymbolik und -mystik wurde maßgebend für die anderen alten Kulturgebiete (Indien, Persien, Griechenland), auch für die alte israelitische Religion und die auf dem Alten und Neuen Testament aufbauende christliche Zahlenspekulation, wie sie schon im Clavis S. Scripturae erscheint, der Bischof Melito von Sardes zugeschrieben wurde († 195), aber auf Augustins Zahlenspekulation zurückgeht[2]. Einen breiten Raum nimmt die Zahlensymbolik sogar in den Offenbarungen der völlig untheologischen Begine Mechthild von Magdeburg ein. Von besonderer Bedeutung für die mittelalterliche und neuere Zahlenspekulation, auch die islamische, wurde die *Ḳabbala* (d. h. Empfangen, Überlieferung, die seit Gaon Hai gebräuchliche Bezeichnung der jüdischen Mystik im Unterschied zur Bibel)[3]. Man verstand zunächst darunter die Versenkung in die himmlische Herrlichkeit, später die Emanationslehre, schließlich die mystische Geheimlehre. Ihr

und Hochkulturvölkern, Paideuma II, 1943, 268–326; *M. Schmidt,* Zahl und Zählen in Afrika. Mitt. Anthrop. Ges. Wien 45 (1915) 165–209; *A. Glathe,* Die chinesischen Zahlen, Mitt. d. Deutschen Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 36, Tokyo 1932; *Kurt Sethe,* Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern (Schrift. d. Wiss. Ges. Straßburg), 1916; *Bonnet,* RLÄR 872 ff.; *A. Jeremias,* ATLAO, Reg. der Motivzahlen 819 ff., HAOG 265 ff., 300 ff.; *E. Kautzsch,* Zahlen bei den Hebräern, RE 21, 598 ff.; *Erich Bischoff,* Mystik und Magie der Zahlen. Arithmetische Kabbalah (Geheimwissenschaften 10), Berlin 1920; *Adolf Heller,* Biblische Zahlensymbolik, Reutlingen 1936; *Oskar Fischer,* Der Ursprung des Judentums im Lichte der alttestamentlichen Zahlensymbolik, Leipzig 1917; *Ders.,* Orientalische und griechische Zahlen, Leipzig 1918; *Karl Stähle,* Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandrien, Leipzig-Berlin 1931; *L. v. Schroeder,* AR I, 424 ff.; *E. Washburn-Hopkins,* The holy numbers of the Rig-veda, in: Oriental Studies, Boston 1894, 141–159; *Oldenberg,* Die Weltanschauung der Brahmanatexte 45 ff.; *A. Ludwich,* Zahlensymbolik der griechischen Sakralbauten, Progr. Königsberg 1914; *Julius Stenzel,* Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles (1924), Leipzig 1933²; *P. Friesenhahn,* Hellenistische Wortzahlensymbolik im NT, Leipzig 1935; *Wilhelm Knopf,* Zur Geschichte der typischen Zahlen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. Leipzig 1902; *Paul Kretschmar,* Mittelalterliche Zahlensymbolik und die Einteilung der Digesten-Vulgata, Berlin 1930; *U. F. Hopper,* Medieval number symbolism, N.Y. 1938; *U. Großmann,* Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters, Zeitschr. f. kath. Theol. 76 (1954) 19–54.

1a *Otto Wolff,* Das Gesetz der Proportion in den antiken und christlichen Sakralbauten, Wien 1932²; *H. Plessner,* Sternengeborenes Olympia. Die Entstehung des sakralen Maßes, Düsseldorf 1956.

1b Gudea, Zyl. A 6, 1 f.; *Jeremias,* HAOG 245.

2 *A. Knappitsch,* St. Augustins Zahlensymbolik, Programm Graz 1905; *Alois Schmitt,* Mathematik und Zahlenmystik Augustins, Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930, 533–566.

3 *Gersom Scholem,* Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957.

wichtigstes Werk ist der *Zohar* (Glanz) aus dem 13. Jahrhundert, der „Kanon der Kabbalisten", der eine grenzenlose Verehrung genoß und Einfluß auf den späteren Okkultismus ausübte (s. u. S. 347).

An der Spitze der Zahlenreihe steht die *Eins*. Sie ist eigentlich keine Zahl, sondern das Symbol des Ureinen, Nichtpolaren, Göttlichen. „Jahwe ist einer" (5. Mos. 6, 4) lautet das zentrale Bekenntnis des Judentums. Der Zentralbegriff der altindischen wie der neuplatonischen Mystik ist „das Eine ohne ein Zweites" (*ekaṃ advitīyam*[4], τὸ ἕν, unum[5]). „Eins ist allein der ewige Gott." Der evangelische Mystiker Valentin Weigel sagt: „Das Eine ist ein Beschluß und Begriff aller Zahlen, 2, 3, 5, 10, 100, 1000. Darum kannst du sprechen, das Eine ist alle Zahlen complicite zusammengewickelt, aber 2, 3, 5, 10, 100, 1000 ist nichts anderes als eine Auswicklung. Gott will ich vergleichen der ersten und die Kreatur den anderen Zahlen, darum daß Gott einig ist ..., und darum daß die Kreatur an ihr selbst zweifach ist oder zwei Ansehen hat, als auf sich selbst und auf Gott."[6] Ebenso singt Angelus Silesius:

> Gleichwie die Einheit ist in einer jeden Zahl,
> So ist auch Gott der Ein' in Dingen überall (Ch. W. V, 23).

Zwei ist die Zahl des Gegensatzes, der Polarität. Zwei Gipfel hat der babylonische Weltberg, zweigeteilt ist das Jahr nach Aequinoktien. Zwei leitende Prinzipien oder Grundpotenzen: *yang* und *yin*, grob gesprochen das Männliche und das Weibliche, bilden das Fundament der altchinesischen Weltanschauung. Zwei sind rechts und links, Sonne und Mond, Tag und Nacht. Mehrere Dyaden von Gottheiten kennt das indische Pantheon: *Mitra-Varuṇa, Agni-Soma, Viṣṇu-Śiva*, zusammengefaßt in dem *„Dvandva"*-Kompositum *Hari-Harau*. Es gibt zwei mosaische Gesetzestafeln, zwei Testamente, das Alte und Neue, zwei Äonen, der gegenwärtige und der zukünftige, zwei Naturen in Christus, die göttliche und die menschliche, zwei Lebensformen in der christlichen Mystik: *vita contemplativa* und *activa*, symbolisiert durch die Schwesternpaare Lea und Rachel, Maria und Martha.

Die *Dreizahl*[7] ist die heiligste Zahl, die göttliche Zahl, die Zahl *kat' exochēn:* „Alle guten Dinge sind drei." Usener führt die beherrschende Stellung der Dreizahl darauf zurück, daß der primitive Mensch nur bis drei zählen konnte[8]. Die Dreizahl bedeutet die Totalität und Abgeschlossenheit, da sie Anfang,

4 Chāndogya-Upaniṣad VI, 2, 1.
5 *Augustin*, De lib. arb. 2, 16, 41.
6 Informatorium II, 12.
7 *A. Lehmann*, Dreiheit und dreifache Wiederholung im deutschen Volksmärchen, Diss. Leipzig 1903; *B. Stade*, Die Dreizahl im AT, ZAW 1906, 124 ff.; *R. Mehrlein*, RAC 4, 270–310; Das Dreieck, Geschichte eines religiösen Symbols, Stuttgart 1937.
8 Dreiheit, Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 58 (1903) 1 ff., 161 ff., 321 ff.

Mitte und Ende umfaßt[9]. Nach Augustins Wort hat sie den Vorrang in vielen Geheimnissen (in multis sacramentis maxime excellit)[10]. Die ganze Religionsgeschichte ist voll von Triaden, die in mehrere Gruppen sich ordnen lassen[11].

1. *Göttliche Triaden: Anu — En-lil — Ea* (Himmel, Luft, Erde, sumerisch-babylonisch); *Sin — Šamaš — Ištar* (Mond, Sonne, Venusstern) in Babylonien; *Amon — Chonsu* (Mond) — *Nut* (Himmelsgöttin); *Osiris — Isis — Horus* in Ägypten; Vater — Geist (*ruaḥ*, weiblich gedacht als Allmutter) — Sohn in Vorderasien; *Jupiter — Mars — Quirinus* (Kriegsgott der Quirinalgemeinde) in Rom; *Brahmā — Viṣṇu — Śiva* (*Trimūrti*, d. h. dreigestaltig) im Hinduismus; *A-mi-t'o-fo* (jap. *Amida*) — *Ta-shih-chih (Sheishi) — Kwan yin (Kuannon)* im chinesischen und japanischen Buddhismus; Jesus — Maria — Joseph im volkstümlichen Katholizismus. Drei Moiren, drei Charitinnen, ursprünglich auch drei Musen, zählten die Griechen. Drei Mütter kennt der germanische Volksglaube: *Ambet* (Erdmutter), *Wilbet* (Mondmutter), *Borbet* (Sonnenmutter)[12]. Drei Götterboten (Alter, Krankheit, Tod) zählen die Inder. In einer Trias von Engeln erscheint Jahwe vor Abraham (1. Mos. 18). Verbreitet sind Darstellungen von dreiköpfigen Gottheiten (s. o. S. 107 f.).

2. *Metaphysische Triaden: ī — hsī — wei* (das Gleiche, Dünne, Feine) bei Laotzŭ[13]; *sat — cit — ānanda* (Sein, Denken, Wonne) in den jüngeren Upaniṣaden[14] und im Vedānta; der *trikāya* (dreifache Leib) Buddhas[15]: *dharma-kāya, saṃbhoga-kāya, nirmāṇa-kāya* (Heilsleib, d. i. das Absolute; Segensleib, d. i. die himmlische Gestalt; Verwandlungsleib, d. s. die irdischen Erscheinungen) im Mahāyāna-Buddhismus; Vater, Mutter, Sohn bei den Gnostikern, z. B. θεός (Gott) — βουλή (Ratschluß) — λόγος (Vernunft) bei Bardesanes[16]; τὸ ἕν (das Eine) — νοῦς (der Geist) — ψυχή (die Weltseele) im Neuplatonismus.

Das christliche Trinitätsdogma stellt ein „Urphänomen" dar, insofern es auf den gerade im vorderen Orient wirksamen Drang zu einer triadischen Ordnung der göttlichen Kräfte zurückgeht. Unter dem Einfluß der gnostischen und neuplatonischen Mystik entwickelte sich die christliche Trinität zur metaphysischen Trias (Vater = Sein, Sohn = Denken, Geist = Liebe); vom Subordinationismus (d.h. der Unterordnung des Geistes unter den Sohn und des Sohnes unter den Vater) gelangte sie zur Homousie (Gleichwesenheit) der

9 *Aristoteles*, De caelo I, p. 268 a 12.
10 Epist. 50, 18 (33).
11 *Nathan Söderblom*, Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten, Tübingen 1909.
12 *Hans Christoph Schöll*, Die drei Ewigen, eine Untersuchung über germanischen Bauernglauben, Jena 1936.
13 Tao teh-king 14; *Julius Grill*, Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, Tübingen 1910, 137 f.
14 *Deussen*, 60 Upanishads des Veda 915.
15 *Kurt Quecke*, Die Lehre von den drei Körpern Buddhas, Trikāya, Diss. Marburg 1948.
16 *Wilhelm Bousset*, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, Reg. Trias.

göttlichen Personen und von der heilsgeschichtlichen „Ökonomie" (Vater = Schöpfer, Sohn = Erlöser, Geist = Heiliger) zu den ewigen innergöttlichen Relationen[17].

3. Anthropologische und psychologische Triaden: die *triguṇa-Lehre* von den Seelenkräften in der indischen Sāṃkhya-Philosophie: *tamas – rajas – sattvam* (das Finstere, Bewegte, Seiende); die Trichotomie der Seelenkräfte bei Platon, die dem platonischen Staat zugrundeliegt: ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν (Begierde, Mut, Verstand); im Hellenismus: σάρξ, ψυχή, πνεῦμα (Fleisch, Seele, Geist); die drei Seelenkräfte bei Augustinus: *esse, nosse, velle* oder *memoria, intelligentia, dilectio.*

4. *Kosmologische Triaden:* die dreigeteilte Welt (Himmel, Erde, Unterwelt) im alten Orient (noch Phil. 2, 10); die drei Schritte, mit denen Viṣṇu die ganze Welt durchschreitet; die Dreizahl der Völker: Sem, Cham, Japhet (1. Mos. 10, 1).

5. Chronologische Triaden: die dreitausend Jahre Dauer eines Weltzeitalters bei den Parsen (s. o. S. 160); die Dreizahl der Reiche bei Joachim von Fiore (s. o. S. 160).

6. *Ethische Triaden:* der mystische Heilsweg: Reinigung, Erleuchtung, Einigung (s. u. S. 177); Glaube, Hoffnung, Liebe (1. Kor. 13, 13) (eine Nachbildung der antiken Göttertriaden)[17a].

7. *Liturgische Triaden:* die Dreiteilung des israelitischen Tempels; die Dreiteilung des Kirchenjahres (Weihnachten, Ostern, Pfingsten); die Dreizahl der ordinierenden Rabbinen und weihenden Bischöfe; der dreimalige Umgang um das häusliche Feuer im altindischen Hochzeitsritual; die drei beim Schwur oder Segen erhobenen Finger; das dreimalige Erscheinen der Männer zu den Festen im jerusalemischen Heiligtum (2. Mos. 23, 17); das dreimalige tägliche Pflichtgebet im Judentum (Dan. 6, 11); die dreifache altindische Segensformel *šānti, šānti, šānti* (Friede); die dreifache Zufluchtsformel im alten Buddhismus: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zu *Dharma* (Heilslehre), ich nehme meine Zuflucht zu *Saṅgha* (Gemeinde), zum zweiten Mal nehme ich meine Zuflucht zu usw., zum dritten Mal nehme ich" usw.; der dreifache Segen des Aaron (4. Mos. 6, 24), der in die jüdische und evangelische Liturgie übergegangen ist; der dreifache Ruf σιγή (Schweigen) in der Mithrasliturgie (s. u. S. 335); das Dreimal-heilig in der jesajanischen Tempelvision (Jes. 6, 3), das zu einem Bestandteil der jüdischen und christlichen Liturgie geworden ist.

8. *Legendäre Triaden:* drei Reben des Weinstocks im Traumbild des Mundschenken des Pharao (1. Mos. 40, 10); das Moseskind drei Monate verborgen

17 *Peter Gerlitz,* Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Diss. Marburg 1960.

17a *Annemarie Brieger,* Die urchristliche Trias Glaube, Hoffnung, Liebe, Diss. Heidelberg 1925.

(2. Mos. 2, 2); drei Tage Finsternis in Ägypten (2. Mos. 10, 22 f.); die drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3); Jona drei Tage und Nächte im Bauche des Fisches (Jon. 2, 1); Paulus drei Tage nicht sehend (Apg. 9, 9).

Nach der Hegelschen Philosophie vollzieht sich die Bewegung des menschlichen Geistes in einem triadischen Rhythmus: Thesis, Antithesis, Synthesis. Der Trinitätsglaube ist dem Menschen angeboren; ein innerer göttlicher Rhythmus schwingt sich aus im kosmischen, psychischen und religiös-kultischen Leben: „Trinität ist unser Sein." [17b]

Die *4-Zahl,* „insigne temporalium", ist eine kosmische Zahl, „ad corpus pertinet" (Augustin) [18]. Es gibt 4 Winde, 4 Himmelsgegenden, 4 Jahreszeiten; 4 Berge, Meere, Ströme in China. „Annus quatuor tempora habet et mundus quatuor cardines habet." [19] Die babylonische Kosmologie kennt 4 Weltpunkte im Kreislauf des Jahres, 4 Erscheinungsformen der Sonne, 4 Mondphasen. Das ägyptische Pantheon kennt 4 kosmische Götterpaare [19a]. Die göttliche Wunschkuh *(kāma-dhenu)* in Altindien hat 4 Euter, aus denen 4 Milchströme hervorquellen. Israel kennt 4 Arme des Paradiesstromes (1. Mos. 2, 10), 4 Cherubim (Hes. 4), 4 höchste Engel als Bild der nach allen Seiten sich erstreckenden Wirksamkeit Gottes (1. Hen. 9, 1; 10, 1. 4 usw.). In Persien werden 4 Weltperioden unterschieden, in Indien 4 Perioden *(yuga)* eines *Kalpa,* von Hesiod 4 Zeitalter; das Danielbuch nennt 4 Weltreiche (s. o. S. 159 f.). Der neutestamentliche Apokalyptiker sieht um den göttlichen Thron 4 Tiere stehen (Offb. 4, 6 ff.); er schaut vier verschiedenfarbige Pferde und darauf sitzend die 4 „apokalyptischen Reiter" (Offb. 6, 1 ff.). Die altindische Sozialordnung kennt 4 Hauptkasten. Buddha verkündet 4 heilige Wahrheiten (Leiden, Leidensursache, Vernichtung der Leidensursache, Weg zur Vernichtung der Leidensursache); die alte buddhistische Mystik klassifiziert 4 Versenkungsstufen.

Die *5-Zahl* ist die Zahl der Planeten und die Zahl der Ištar (Venusstern); fünfeckig sind die Venustempel [20]. Das Pentagramm findet sich häufig auf alten Marienbildern; auf Kirchenmauern wird es als Zaubermittel angebracht. Es dient als Symbol des Mikrokosmos, darum wird die *quinta essentia* als Lebensträgerin angesehen. 5 ist auch die Hochzeitszahl, darum in der neutestamentlichen Parabel 5 kluge und 5 törichte Jungfrauen (Mt. 25). 5 ist in Israel die Zahl der Opfertiere (4. Mos. 7, 17); 5 Schleudersteine trägt David im Kampf gegen Goliath (1. Sam. 17, 40); mit 5 Broten speist Jesus die Fünftausend (Mk. 6, 35 ff.); von 5 Talenten redet die Parabel Jesu (Mt. 25, 14 ff.). 5 Archonten werden in der Pistis Sophia erwähnt. Die Fünfzahl besitzt besondere Wichtigkeit im Manichäismus: 5 Söhne des Urmenschen, 5 Wohnun-

17b Titel eines unveröffentlichten Werkes von *Wolfgang Philipp.*
18 Sermo 257, 10.
19 Augustinus, Sermo 164, 5.
19a *Lange* in *Chantepie* I 483.
20 *M. Knapp,* Pentagramma Veneris, Basel 1934.

gen des „Vaters der großen Herrlichkeit", 5 Äonen der Finsternis, 5 gefesselte Riesen (Archonten). 5 Säulen kennt der Islam (Bekenntnis, fünfmaliges Gebet am Tage, Almosen, Fasten und Wallfahrt nach Mekka). 5 ist die Zahl der Wunden Christi, 5 Kreuze werden bei der römischen Altarweihe gemacht. Bṛhad-ār. Upaniṣad I, 4, 17: „Fünffach ist das Opfer [an die Götter, die Weisen, die Ahnen, die Menschen, die Tiere], fünffach das Opfertier, fünffach der Mensch [*Manas*, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib], fünffach dieses alles, was irgendwie vorhanden ist."

6 ist eine Zahl des Makrokosmos, symbolisiert in der geometrischen Figur des Sechssterns (Hexagramm) (2×3, $3 + 3$), der auch im chinesischen *I-ching* erscheint; 6 ist die Zahl der Schöpfungstage nach dem israelitischen Schöpfungsbericht (1. Mos. 1). 6 Flügel haben die Seraphim (Jes. 6, 2) nach dem Muster des sechsflügeligen Genius von Tell Halaf; 6 Krüge dienen beim Hochzeitsmahl zu Kana (Joh. 2, 6).

7 [21] ist gleichfalls eine kosmische Zahl, die heilige Zahl der Sumerer, die Zahl der Planeten mit Sonne und Mond; sie wurde von den Babyloniern übernommen; 7 ist das Zeichen für babyl. *kiššatu* = Ganzheit, Fülle; auch bei Augustinus bedeutet die Siebenzahl: *universitas, totum, perfectio*[22]. 7 Schleier tragen Isis und Ištar, darum auch Venus und Maria; es gibt 7 Wochentage, 7 Stufentürme, 7 Zweige des Lebens, 7 Locken des Gilgameš, 7 Zauberbrote, die Utnapištims Weib für Gilgameš bäckt. Aus dem Zweiströmeland kam die heilige Siebenzahl nach Indien[23]. Die indische Religion kennt 7 Verse des Hymnus, 7 Schichtungen des Feueraltars, 7 Jahreszeiten, 7 Weltgegenden, 7 Götterwelten, 7 Versmaße, siebenerlei Haustiere und Waldtiere, im Haupt 7 Atemkräfte. „Was alles im Bereich der Gottheiten und im Bereich des Selbst, das alles erlangt er durch den siebenversigen Hymnus", heißt es im *Śatapatha-Brāhmaṇa* (IX, 5, 2, 8). Die wichtigste vedische Göttergruppe bilden die 7 *Āditya*, an deren Spitze *Mitra* und *Varuṇa* stehen. 7 Schritte tut die Braut bei der Hochzeit. Die Siebenzahl kehrt immer wieder im Leben Buddhas[24]. Eben geboren, tut der Bodhisattva 7 Schritte nach allen Himmelsgegenden. 7 Tage nach seiner Geburt stirbt seine Mutter Māyā, 7 Tage Be-

21 *F. v. Andrian*, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitt. der Anthropol. Ges. Wien 31 (1901) 255 ff.; *W. H. Roscher*, Die Sieben- und Neunzahl in Kult und Mythologie der Griechen (Abh. Sächs. Ges. W. phil.-hist. Kl. 21, 1903, 4); *Ders.*, Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 6, 3, 4), Paderborn 1913; *Franz Boll*, Hebdomas, in: Pauly-Wissowa XIV 2, 2547–2578; *J. H. Graf*, Die Zahl Sieben, 1917; *J. Nagel*, Von der Neun- und Siebenzahl, 1920; *O. Zöckler*, Siebenzahl in der Bibel, RE 18, 310 ff.; *Joh. Hehn*, Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im AT (Leipzig Sem. Stud. 2, 5), 1907; *Ders.*, Zur Bedeutung der Siebenzahl, Abhandlungen z. AT, Karl-Marti-Festschrift Gießen 1925, 128 ff.

22 Ep. 55, 5 (9); Sermo 83, 6 (7); 95, 2.

23 *Oldenberg*, RV, Reg.; Weltanschauung der Brahmana-Texte 49.

24 Lalita Vistara Kap. 7–26, im Auszug bei *H. Beckh*, Buddhismus I, 36–66.

denkzeit verlangt er angesichts des väterlichen Planes seiner Vermählung 700 Schüler hat sein Yoga-Lehrer Rudraka. 7 Jahre währt sein Suchen nach dem Heil. Siebenmal umwandelt er den *Bodhi*-Baum, ehe er sich zum Sitz der *Yoga*-Meditation unter ihm niederläßt. 7 Tage weilt er unter ihm nach der Erleuchtung. Während eines Gewitters umschlingt ihn siebenfältig der Schlangenkönig Mucilinda. Auf einem Thron mit 7 Edelsteinen setzt er „das Rad der Lehre" in Bewegung.

In der iranischen Religion umgeben die 7 *Amәša Spənta* („unsterblichen Heiligen") *Ahura Mazdāh*. In den Mithrasmysterien mußte der Myste 7 Gebete sprechen, darunter eines an die 7 Planetensterne[24a].

In der israelitischen Religion bedeutet die Siebenzahl das Vollkommene, Allseitige, Abschließende in allen Fristen. Die 7 Augen Jahwes sind das Zeichen seiner Allwissenheit (Sach. 4, 10); auf 7 Säulen baut die Weisheit ihr Haus (Spr. 9, 1). 7 ist auch die kultische Zahl: Bileam baut 7 Altäre und bringt 7 Stiere und 7 Widder dar (4. Mos. 23, 1 ff.). 7 Tage lang werden nach dem Pascha-Fest die *Maṣṣōt* gegessen (3. Mos. 23, 6); das Laubhüttenfest dauert 7 Tage (3. Mos. 23, 8), ebenso die Altarweihe (2. Mos. 29, 37). Am 7. Tage des 7. Monats findet siebenmal Blutbesprengung beim Versöhnungsopfer statt (3. Mos. 4, 6). Das Jobeljahr (s. o. S. 158) wird nach 7×7 Jahren gefeiert (3. Mos. 25, 8). Siebenmal findet das tägliche Lobgebet statt (Ps. 119, 164). 7 Stufen führen zum Salomonischen Tempel, entsprechend den 7 Stockwerken des babylonischen Tempels; dort stand der siebenarmige Leuchter (2. Mos. 25, 31 ff.). Zweimal 7 Tage dauerte das Fest der Tempelweihe (1. Kön. 8, 65). Das hebräische Wort für schwören *(šāba')* kommt von den sieben heiligen Dingen, bei denen der Schwur geleistet wurde[24b]. 7 ist die legendäre Wunderzahl; 7 Tage bleibt die Taube Noahs aus (1. Mos. 8, 11). 7 fette und 7 magere Kühe, 7 dicke und 7 dünne Ähren schaut der Pharao im Traum (1. Mos. 41). 7 Priester tragen 7 Posaunen vor der Lade, am 7. Tage gehen sie siebenmal um die Stadt Jericho (Jos. 6, 4). 7 Locken sind die Quelle der Kraft des Simson (Ri. 16, 13 ff.). Siebenmal sendet Elias seinen Boten aus (1. Kö. 18, 43 f.). 7000 beugten nicht ihre Knie vor Baal (1. Kön. 19. 18). Siebenmal taucht Naeman nach Elisas Anweisung im Jordan unter (2. Kö. 5, 10). Siebenmal niest der von Elisa erweckte Knabe (2. Kö. 4, 35). 7 ist schließlich die eschatologische Zahl: siebenfach ist der Glanz der Sonne im messianischen Zeitalter (Jes. 30, 26).

Auch die Griechen übernahmen die Siebenzahl vom Orient, sie kennen 7 Weltweise, 7 Weltwunder, 7 Helden von Theben, 7 Köpfe der Hydra, 7 Häute auf dem Schild des Ajax, 7 Musen, 7 Helios-Sonnen. Nach Pseudo-Hippokrates wirkt die Siebenzahl als kosmische Strukturzahl Wunder.

24a *Albrecht Dieterich*, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, 90.
24b Die Araber bestrichen bei Bundesschlüssen sieben Steine mit dem Blut der Bundschließenden. *Herodot* 3, 8.

Die Siebenzahl kehrt als heilige Zahl wieder im Neuen Testament: Von 7 Broten wird in der zweiten Speisungsgeschichte die Menge gesättigt (Mk. 8, 5 f.); 7 Teufel treibt Jesus aus Maria Magdalena aus (Luk. 8, 2); der ausgetriebene Dämon nimmt 7 noch bösere Geister zu sich (Mt. 12, 45); in der 7. Abendstunde verläßt den Sohn des Hauptmannes von Kapernaum das Fieber (Joh. 4, 52). 7 Bitten enthält das Vaterunser. 7 Diakone werden von den Aposteln in der Urgemeinde bestellt (Apg. 6, 3). Die Apokalypse nennt 7 Gemeinden, 7 Engel, 7 Leuchter, 7 Siegel, 7 Hörner des siegreichen Lammes, 7 Augen, 7 Posaunen, 7 Geister, 7 Sonnen, 7 Häupter des „Tieres", 7 Plagen, 7 goldene Schalen.

Die christliche Tradition kennt 7 Gaben des heiligen Geistes, 7 Zufluchten[24c], 7 Schmerzen und Freuden Marias, 7 Werke der Barmherzigkeit, 7 Sakramente, 7 Tugenden (4 Kardinal- und 3 theologische Tugenden), 7 Todsünden (schon in Babylonien 7 Sündenregister). Der „Siebte" ist der Tag des zweiten Totengottesdienstes. Verbreitet ist die Legende der sieben Schläfer.

Aus der jüdisch-christlichen Tradition übernahm der Islām die heilige Siebenzahl. Die *Fātiḥa* (Eröffnungs-Sure) hat 7 Verse. Viele Gebete werden siebenmal wiederholt. Siebenmal umkreist der muslimische Pilger die Ka'ba (s. u. S. 179), 7 Steinchen wirft er auf den Steinhaufen in Minā, siebenmal läuft er zwischen den Hügeln Safā und Marwā hin und her.

8[24d] ist die „glückliche Zahl" (schon in Elam); 8 Menschen werden in der Arche Noahs gerettet (1. Mos. 6, 18); am 8. Tage wurde in Israel die Beschneidung vorgenommen (1. Mos. 17, 12). 8 Himmel werden in der christlichen Gnosis gezählt. Als Weg zum Heile lehrte Buddha den achtgliedrigen heiligen Pfad. Nach islamischer Auffassung gibt es 8 Himmel im Gegensatz zu den 7 Höllen; damit soll ausgesprochen werden, daß Gottes Barmherzigkeit größer ist als sein Zorn. Achtstrahlig ist der Stern der Venus-Ištar und Marias in der Priscilla-Katakombe. Achtspeichig ist das Jahresrad im Germanischen. Weil nach Augustinus die Achtzahl die Auferstehung versinnbildet[25], trägt das altchristliche Baptisterium die Form eines Oktogons.

9 ist die Zahl der Vollendung (3×3)[26]. Die ägyptischen Gottheiten wurden in Heliopolis in der „großen" und „kleinen Neunheit" zusammengefaßt. Neunsaitig ist die Leier des Apollo, 9 ist die Zahl der Musen, nach ihnen teilt Hesiod seine Werke in 9 Teile, ebenso Plotin (Enneaden). Die 9-Zahl spielt in der griechischen Sage eine wichtige Rolle. Herakles muß als Sonne die

24c *Uttenweiler,* LThK 10, 1099.
24d *K. Schneider,* Achtzahl, RAC 1, 70 ff.
25 Ep. 55, 13 (23).
26 *A. Kaegi,* Die Neunzahl bei den Ostariern, Philol. Abhandlungen für Schweizer-Sidler, Zürich 1891, 50 ff.; *K. Weinhold,* Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Abh. Berl. Ak. d. W., phil.-hist. Kl. 1897, 2; *W. H. Roscher,* Enneadische Studien, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 26 (1907) 1; *Bonnet,* RLÄR 521 ff; s. auch o. Anm. 21.

neunmonatige Herrschaft antreten, darum die nach ihr trachtende neunköpfige lernäische Schlange besiegen. Eine der Totenmahlzeiten wurde in Griechenland am 9. Tag gefeiert. In Rom dauerte die Unreinheit nach Geburt und Begräbnis 9 Tage; am 9. Tage fand ein Lustrationsritus *(novemdiale sacrum)* statt[26a].

Die 9-Zahl besaß besondere Bedeutung bei den Kelten, zumal bei den keltischen Urbewohnern von Wales, den Kymrern. 9 Priesterinnen dienten einem gallischen Gott, dessen Orakel auf der britischen Insel Sena war. In der Sage von König Artus bringen 9 Könige ihm ihre Huldigung dar, 9 Haushofmeister dienen ihm, 9 Nächte währt seine Gefangenschaft, 9 Pförtner mit 9 Hunden bewachen das Schloß einer schönen Frau. Wir begegnen der 9-Zahl auch bei den Germanen. In der „Völuspa" singt die Seherin: „9 Welten kenne ich, 9 Hölzer weiß ich." Im altgermanischen Recht ist die 9-Zahl bestimmend; es gibt 9 Beurteiler, Fristen von 9 Tagen und Jahren. Auch die deutschen Sagen verwenden häufig die 9-Zahl. Im deutschen Volksaberglauben besitzen 9 Eschenzweige oder 9 Kastanien krankheitsabwehrende Kraft.

99 999 Fravašis bewachen nach altiranischer Anschauung den Aralsee und den Leib des Helden Kərəsāspa sowie die Samenflüssigkeit, die der Prophet Zarathuštra in diesem See verloren hat[27].

Im alten China zählte man 9 Himmel und 9 Teile des Opfers; der Taoismus zählt 9 Erscheinungsweisen des Tao; neunstöckig ist die Pagode. Die 9-Zahl ist auch bei den Türken und Mongolen[28] eine heilige Zahl. Geschenke werden in neunfacher Ausfertigung dargebracht. Man wirft sich neunmal vor dem Herrscher nieder. Neunmal beugt Tschingis Chan die Knie in seinem Gebet an den Himmelsgott. Die Todesstunde Jesu ist die 9. Stunde; die Theologie zählt 9 Chöre der Engel; beliebt ist in der römisch-katholischen Frömmigkeit die neuntägige Andacht (Novene).

Die *10-Zahl* bedeutet Weisheit und Vollendung. 10 ist die Zahl der Gebote im Alten Testament (2. Mos. 20); Abraham gibt Melchisedech den Zehnten (1. Mos. 14, 20). Der Zehnte im Lande sowohl von Früchten wie von Tieren ist Jahwe heilig (3. Mos. 27, 30 ff.) und wird den Leviten zuteil. 10 ist die Zahl der Plagen in Ägypten (2. Mos. 7 ff.). 10 ist die Maßzahl des Salomonischen Tempels[29]. 10 Aussätzige werden von Jesus gereinigt (Luk. 17, 11 ff.).

10 Gebote kennt der Buddhismus *(dasasīla)*, ebenso 10 Kräfte des Buddha. Die 10-Zahl ist die heiligste Zahl der hermetischen Mystik (ψυχόγονος δεκάς)[30], die „vollkommenste und heiligste aller Zahlen" nach Philo[31]. Die jüdische

26a *Wissowa*, RKR² 392.
27 Yašt 13, 59 ff.; *Fr. Wolff*, Avesta, übers. 238.
28 *N. Pallisen*, Die alte Religion des mongolischen Volkes, Diss. Marburg 1949.
29 *A. E. Mader*, Tempel, LThK 9, 1037 f.
30 Poimandres XIII, 12; *Josef Kroll*, Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914, 204.
31 Spec. leg. IV, 105.

Kabbala zählt 10 *Sᵉphirōt* oder Mittelwesen, Ausstrahlungen der Unendlichkeit Gottes (Krone, Weisheit, Intelligenz, Liebe, Gerechtigkeit, Schönheit, Triumph, Pracht, Fundament, Reich). Augustinus erklärt: numerus denarius totam sapientiam significat; aeternitatem significat; perfectio beatitudinis nostrae in denario quia redit ad primum[32].

11 ist die Zahl des babylonischen Marduk wie die Zahl der Tierkreiszeichen, weil eines immer hinter der Sonne verborgen ist. 11 *Āditya*-Gottheiten kannten die Veden. Auf 11 Schemeln werden Opferfladen dem Indra geopfert. 11 Sterne beugen sich vor Joseph im Traum (1. Mos. 37, 9). 11 ist die Zahl der Maßlosigkeit, der Übertretung[33]. Seni ruft in Schillers Piccolomini:

„Elf! eine böse Zahl! ...
Elf ist die Sünde,
Elfe überschreitet die zehn Gebote."

12 (3×4, $5 + 7$) ist eine kosmische Zahl, die Grundzahl des Sexagesimalsystems. Dementsprechend gibt es 12 Tafeln des Gilgameš-Epos. 12 ist vor allem die Zahl des Zodiakus, schon in China und Babylonien, 12 die Zahl der Götter der *Agorá* in Griechenland. Der 12. Tag galt in Griechenland als bester für Götterfeste und allerlei Geschäfte. 12 war die Zahl der *flamines* (Priester) in Rom, entsprechend 12 Gottheiten. 12 ist die Zahl der Stunden wie der Monate schon in Ägypten; die Unterwelt *(Duat)* ist in 12 Regionen eingeteilt. 12 Tore hatte der Marduktempel Esagila in Babylon. 12 Äonen kennt die Gnosis. 12 ist die heilige Zahl der Manichäer. 12 000 Jahre ist die Dauer der Weltzeit im Parsismus und Hinduismus (s. o. S. 159 f.).

12 ist eine heilige Zahl Israels: 12 ist die Zahl der Stämme nach den 12 Söhnen Jakobs. 12 Brunnen fanden die Israeliten auf ihrer Wüstenwanderung in Elim (2. Mos. 15, 27), 12 Steine nahm Josua aus dem Jordan und stellte sie in Gilgal auf (Jos. 4). 12 Edelsteine schmückten den Brustschild des Hohenpriesters (2. Mos. 28, 17 ff.), 12 Rinderfiguren stützten das „eherne Meer" im Tempel (1. Kön. 7, 25); mit 12 Jochen pflügte Elisa bei seiner Berufung (1. Kö. 19, 19). 12 ist die Zahl der kleinen Propheten.

Mit 12 Jahren kam Jesus in den Tempel (Luk. 2, 42). 12 ist die Zahl der Apostel, 12 Körbe blieben bei der ersten Speisung übrig (Mk 6, 43). 12 ist die apokalyptische Zahl: 12 Sterne des Tierkreises trägt das Haupt des Sonnenweibes (Offb. 12, 1). 12 Tore hat die himmlische Stadt, 12 Grundsteine ihre Mauer (Offb. 21, 12 ff.). 12 000 Versiegelte aus jedem der 12 Stämme, also 144 000, beten das Lamm an (Offb. 7, 4 ff; 14, 1); der Lebensbaum bringt zwölfmal jährlich Früchte (Offb. 22, 2). 12 Artikel hat das Apostolische Glaubensbekenntnis. 12 ist die Zahl der Sibyllen. 12 Grade der Demut zählt die

32 Sermo 264, 5; En. in Ps. 150, 1; Ep. 55, 15 (28).
33 Gregor. Magnus, Mor. 32, 15, 27.

Regel des heiligen Benedikt (Kap. 7) auf. Augustinus sagt: „numerus duodenarius sacratissimus“ [34], Schiller (Piccolomini): „Die heiligen Zahlen ruhen in der Zwölfe.“

13 [35] ist die Zahl des babylonischen Mond-Sonnenjahres, die Zahl des Unterwelt- und Westgottes Nergal. Sie ist die babylonische Unglückszahl, kann aber auch Glückszahl sein, die Zahl des „Beginns der neuen Aktivität“ [36]. Im Mazdaismus ist 13 die Zahl des *Zərvan akarana* (s. o. S. 161). Als heilige Zahl begegnet sie uns im Alten Testament: 13 Farren werden am Laubhüttenfest geopfert (4. Mos. 29, 13); 13 Städte erhält das Geschlecht des Aaron (Jos. 21, 4); 13 Jahre baut Salomon am Palast (1. Kö. 7, 1); 13 Ellen lang war das Tempeltor (Hes. 40, 11). 13 ist die Unglückszahl des deutschen Aberglaubens. In der katholischen Volksfrömmigkeit erscheint jedoch die 13 als heilige Zahl. Die Erscheinungen der Madonna in Fatima erfolgten am 13. Monatstage.

14 (2×7) ist eine glückbringende Zahl schon in Babylonien und Ägypten: 14 Nothelfer begleiten Nergal in die Unterwelt. In 14 Teile wurde der Leib des Osiris zerstückelt, von denen jedes dem Lande Segen brachte. 14 sind in Israel die Tage der Unreinheit der Wöchnerin nach der Geburt einer Tochter (3. Mos. 12, 5). 3×14 Glieder weist der Stammbaum Christi auf (Mt. 1). 14 Nothelfer zählt die mittelalterliche katholische Volksfrömmigkeit. Die Zahl der 14 Dämonen, die man fürchtet, ist das Gegenstück zu den 14 himmlischen Helfern.

15 (3×5) ist die Zahl Ištars, Ninive hat 15 Tore. 15 ist auch die Zahl der Idäischen Mutter. Fünfzehnmalige Reinigung ist im Parsismus vorgeschrieben, 15 ist die Zahl der Stufenpsalmen im Alten Testament. 15 Erscheinungsformen der ἀγάπη zählt das „Hohelied der Liebe“ (1. Kor. 13) auf, 15 „Geheimnisse“ umfaßt der katholische Rosenkranz.

16 (2×8) strahlig ist der Stern der Ištar. Der 16. Tag ist der Tag der Tempelvollendung (2. Chron. 29, 17).

17 ($7 + 10$) ist nach Augustinus [37] ein „mirabile sacramentum“; 10 bedeutet das Gesetz, 7 die Gnadengaben des heiligen Geistes, 17 darum alle die, welche durch die Erfüllung des Gesetzes kraft göttlicher Gnade zur ewigen Seligkeit gelangen.

18 ($8 + 10$, 2×9) ist eine Glückszahl, die Zahl der großen *arhat (lohan)* im chinesischen Buddhismus. 18 000 Feinde schlägt Abisai (1. Chron. 18, 12); 18 000 Ellen ist in Hesekiels Schau der Umfang des neuen Jerusalem (Hes.

34 En. in Psalm. 108, 10.

35 *Ernst Böklen*, Die Glückszahl Dreizehn und ihre mythische Bedeutung, Leipzig 1913; *O. Weinreich*, Triskaidekadische Studien, Stuttgart 1916; *L. Troje*, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pellios, Beitr. z. d. Grundl. d. Manichäismus, Leipzig 1925; *R. Mehrlein*, Dreizehn, RAC 4, 313–323.

36 *Jeremias*, HAOG 268.

37 Ep. 55, 17, 31; En. in Psalm 49, 9.

48, 35). 18 ist die Zahl des *Mevlevī*-Ordens im Islām; 18 Doppelverse hat das berühmte Eingangsgedicht des *Mathnavi* des Ğelāl ed dīn Rūmī.

19 ist die heilige Zahl der aus dem Islām hervorgegangenen Universalgemeinschaft der *Bahā'ī*[37a]. Diese kennen ein Jahr zu 19 Monaten von je 19 Tagen und halten ein neunzehntägiges Fasten.

20 ist die Zahl des babylonischen Šamaš, darum auch der Sonnenkultpriester in Jerusalem (Hes. 8, 16 f. nach Septuaginta).

22 ist die Zahl der hebräischen Buchstaben, die symbolisch in der Kabbala gedeutet werden. Sie ist auch die Zahl der mittelalterlichen Tarock-Karten.

24 ist die Zahl der Ältesten am himmlischen Throne Gottes in der Apokalypse (Offb. 4, 4).

25 (5×5) ist Jubiläumszahl.

28 (4×7) ist die Zahl des Mondumlaufs und des arabischen Alphabets.

30 ist die Zahl des Mondgottes Sin. Sie ist auch eine Totenzahl, wie die dreißigtägige Trauer um Mose und Aaron (5. Mos. 34, 8) zeigt. Als „der Dreißigste“[38] wird die katholische Totenmesse bezeichnet, die 30 Tage nach dem Tode gelesen wird. 30 000 Lämmer und Ziegen wurden beim Passahopfer durch Josia dargebracht (2. Chr. 35, 7). Um 30 Silberlinge verriet Judas Jesus (Mt. 26, 15).

33 ist die Zahl der Götter im Veda (3×11, im Himmel, auf Erden und im Wasser), die Zahl der Lichtgottheiten im Buddhismus, die Tage der Absonderung bei der Geburt eines Knaben (3. Mos. 12, 4), das Lebensalter Christi, die Gesänge des *Purgatorio* und des *Paradiso* der *Divina Commedia* Dantes.

40 (4×10, 5×8)[39] ist in Babylonien die Plejadenzahl, die „Zahl der Fluchtzeit“, d. h. des Verschwindens der Plejaden hinter der Sonne während der Äquinoktialstürme im astronomischen Steinzeitalter (4000–2000). 40 Blöcke dienten als Pfeiler in den ältesten keltischen Sonnentempelbauten (Stonehenge). In Israel ist 40 die Notzahl: die Zahl der Tage und Nächte der Sintflut (1. Mos. 7, 4. 17), der Jahre der Wüstenwanderung (2. Mos. 16, 35). 40 Tage weilen Mose, Elia und Jesus in der Einsamkeit (2. Mos. 24, 18; 1. Kön. 19, 8; Mk. 1, 13). 40 Tage ist die Frist bis zum Untergang von Ninive, angekündigt von Jonas (Jon. 3, 4). 40 Jahre währte die Regierungszeit des David, Salomo und Joas. 40 Tage liegen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu (Apg. 1, 3). 40 ist die Zahl der Märtyrer von Sebaste. Die katholische Frömmigkeit kennt ein vierzigstündiges Gebet vor dem Altarsakrament.

37a *E. G. Browne*, ERE 2, 306 f.

38 *R. Ernst*, Dreißiger, LThK 3^2, 569 f.

39 *W. Roscher*, Die Zahl 40, Abh. d. Sächs. Ak. phil.-hist. Kl. 27 (1909); *Ders.*, Die Tesserakonden und Tesserakondenlehren der Griechen und anderer Völker, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 61 (1909) 17 ff.; *E. König*, Die Zahl 40, Zschr. d. Morgenl. Ges., 1907, 4.

40 Tage dauerte die Sperre der seuchenverdächtigen Schiffe im Mittelalter, daher das Wort Quarantäne. 40 Tage bereitet sich der Derwisch auf seine Aufnahme in den Orden durch Fasten und Beten vor. Vierzigmal rezitiert der Muslim Gebete, um besondere Wirkungen zu erzielen. 40 Jahre bedeutet im Türkischen „das ganze Leben lang". Auch im Talmud sind 40 Jahre das kanonische Alter. Augustinus deutet diese „mystische" Zahl auf das gesamte Leben in dieser Zeit, ja auf die Gesamtheit der Weltzeitalter *(integritas saeculorum)*[40].

42 (7×6) ist die ägyptische Unterweltszahl, 42 (3×14) die Zahl der Generationen von Abraham bis Christus (Mt. 1, 17), 42 die Zahl der Knaben, die Elisa verspotten (2. Kön. 2, 41 f.).

50 (5×10)[41] ist die Zahl der Vollendung des Kreislaufes, die Zahl des Gottes En-lil in Babylonien. Der 50. Tag nach der Auferstehung Christi ist der Tag des Pfingstfestes *(Pentēkostē)*. Das 50. Jahr ist das Jobeljahr in Israel. 50 ist die Zahl der Ave Maria eines Rosenkranzes. Augustinus erklärt: „Numerus quinquagenarius magnae significationis est, beata significatur aeternitas."[42]

60 ist die Grundzahl des Sexagesimalsystems, das babylonischen Ursprungs ist; 60 ist die Zahl des Himmelsgottes Anu; 60 große Götter, Dämonen und Krankheiten werden in Babylonien gezählt. 60 ist eine Maßzahl beim Bau des Salomonischen Tempels (1. Kön. 6, 2).

66 (2×33) ist die Zahl der Tage der Absonderung der Mutter bei Mädchengeburten (3. Mos. 12, 5).

70 ist die Zahl der Palmbäume in Elim (2. Mos. 15, 27), die Zahl der Seelen des Hauses Jakob, die nach Ägypten gehen (1. Mos. 46, 27); auf 70 Männer wird der Geist des Mose gelegt (4. Mos. 11, 24). 70 ist die Zahl der Jahrwochen des babylonischen Exils (Dan. 9, 24). 70 die Zahl der Völker nach der jüdischen Überlieferung, die Zahl der Engelmächte, welche Israel weiden (Henoch-Apokalypse 89, 59), die legendäre Zahl der griechischen Bibelübersetzer (Septuaginta); 70 mal 7 mal soll der Jünger Jesu vergeben (Mt. 18, 22).

72 Schellen trug der ägyptische Priester in Sais; 72 Granatäpfel schmückten das Gewand des jüdischen Hohenpriesters, 72 sind die Namen Jahwes in der jüdischen Mystik; 72 Jünger werden von Jesus ausgesandt (Luk. 10, 1, nach anderen Handschriften 70); 72 Sekten werden im Islam gezählt. 72 Eideshelfer waren bei den Germanen vorgeschrieben, 72 Kapellen hat der Gralstempel.

77 und *88* sind Zauberzahlen im Atharvaveda.

40 Serm. 105, 1; 205, 1; En. in Psalm 94, 14.

41 *W. Roscher*, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, Abh. Sächs. Ak. phil.-hist. Kl. 33 (1917).

42 In Ps. 150, 1; 110, 1.

99 ist die Zahl des islamischen Rosenkranzes (= die 99 schönsten Namen Allāhs).

100 ist die Zahl der Vollendung in alttestamentlichen Erzählungen.

108 Perlen hat der buddhistische Rosenkranz[42a]; 108 heilige Schriften umfaßt der tibetische Kanon *(Kah gyur)*.

144 (12 × 12) ist das Maß der Mauer im himmlischen Jerusalem (Offb. 21, 17).

153 ist die Zahl der Fische, welche die Apostel im See Genesareth fingen (Joh. 21, 11), ebenso bei dem Fischzug des Pythagoras; sie entspricht der Zahl der Fischarten in der antiken Zoologie[43].

318 ist die Zahl der Tage mit sichtbarem Mond, die Zahl der Gewappneten Abrahams (1. Mos. 14, 14).

352 ist die Zahl des großen Osterzyklus.

360 (6 × 60) ist die Zyklenzahl des abgerundeten Sonnenjahres bei den Sumerern.

361 (19 × 19) ist bei den Behā'i die „Zahl aller Dinge" *('adad kullu šay)*[43a].

372 die Zahl der Jahre, welche die heiligen Siebenschläfer schliefen.

500 ist die Zahl der großen Götter in Babylonien, die Zahl der Jünger Buddhas *(arhat,* chines. *lo-han);* die Zahl der Jahre, welche nach der Lehre des japanischen Amida-Buddhismus die Zweifler im Blumenkelch des Lotos („Zweifelsschloß") zubringen müssen[43b].

600 (10 × 60) ist Noahs Alter bei der Sintflut (1. Mos. 7, 11), die Zahl der erschlagenen Philister (Ri. 3, 31).

666 (2 × 333) ist die Zahl des apokalyptischen Tieres (Offb. 13, 18).

1000 ist alles *(sarvaṃ vai sahasram)* nach dem *Šata-patha-Brāhmaṇa*[44]. Augustinus schreibt dieser Zahl Vollkommenheit zu[45].

1001 ist die Zahl der Unendlichkeit; darum der Titel des Märchenbuches „Tausendundeine Nacht".

Der Zahl kommt größte Bedeutung zu, obgleich die Tendenz zur spielerischen Ausdeutung unverkennbar ist. Die Zahl ist „*brahma*-geartet", d. h. göttlich; die Zahlenreihe wurde als *bráhman* (die in der heiligen Formel wirkende göttliche Kraft) verehrt. Den einzelnen Zahlen wurde förmliche Anbetung erwiesen: „Dem Einen Heil *(svāha)!*, den Zwei Heil . . ., den Hundert Heil, den Hunderteins Heil!"[46] Die altindische *Sāṃkhya*-Philosophie hat ihren Namen von der Zahl, „die von der Zahl beherrschte Philosophie". In Babylonien wie im alten Indien haben alle Götter ihre Zahlen[47]. Die Zahlen haben einen wichtigen Platz in der Astrologie Babyloniens, im chinesischen

42a Rosaries, ERE 10, 849 ff.
43 Hieronymus, in Ezech. 47, 12. Mi PL 25, 474.
43a Browne, Bab, ERE 2, 306.
43b *Florenz* in *Chantepie* I, 391.
44 IV, 6, 1, 15; XI, 4, 3, 20.
45 En. in Psalm 104, 7.
46 Śata-patha-brāhmaṇa I, 5, 4, 6; XIII, 2, 1, 5; Veda-Saṃhitā 22, 34.
47 Listen K 170 C I XXV, 50; *Jeremias,* HAOG 265 ff.; Taittirīya Saṃhitā I, 7, 11.

„Buch der Verwandlungen" *(I-ching)*, in der buddhistischen Kosmologie und Psychologie. Der *Aṅguttara-nikāya* („noch ein Glied mehr") des Pāli-Kanons ist die Sammlung von Reden Buddhas, die nach der aufsteigenden Zahlenfolge geordnet ist.

Pythagoras[48] erkannte von der Musik her die Abhängigkeit der Harmonie von Maß und Zahl; die Zahl ist für ihn eine metaphysische Potenz, das Prinzip des Kosmos und geistigen Lebens, die Ursache der „Harmonie der Sphären". Die Zahlen sind Mittler zwischen Göttlichem und Menschlichem. Der Neuplatoniker Jamblich schrieb Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητίκῆς. Augustinus entwickelte eine Zahlensymbolik auf Grund der heiligen Schrift; auf die Frage: „utrum in sapientia vel ex sapientia numerus; an ipsa sapientia ex numero, an in numero sit" antwortet er, daß beides unveränderlich wahr ist; „numeri in scripturis sacratissimi et mysteriorum plenissimi"[49]. Die mittelalterliche Bauhütte besaß eine esoterische Weisheit, in der alles nach Zahlen geordnet war. Selbst evangelische Theologen des 19. Jahrhundert setzten die altchristliche Zahlensymbolik fort, so Karl Bähr in seiner „Symbolik des mosaischen Kultus"[50], Christian W. F. Kurtz in seiner Abhandlung „Über die symbolische Dignität der Zahlen der Stiftshütte"[51], Theodor Kliefoth in seiner „Zahlensymbolik der heiligen Schrift"[52] und Lämmert „Zur Revision der biblischen Zahlensymbolik"[53]; letzterer betrachtet die Zahlensymbolik geradezu als eine „theologische Disziplin". Die Theologie steht vor dem Wunder der Zahl, aber Gott entzieht sich zuletzt auch der Zahl; er ist und bleibt ἀναρίθμητος.

VI. DIE HEILIGE HANDLUNG

Im heiligen Gegenstand erscheint das Jenseitige, Göttliche in sinnenfälliger Gestalt. Im heiligen Raum tritt das Unendliche in die Endlichkeit ein, in der heiligen Zeit wird die Ewigkeit Gegenwart, in der heiligen Zahl wird das Unermeßliche gemessen. Dem Menschen genügt aber nicht ein Schauen der göttlichen Gegenwart; der Kultgegenstand ist für ihn nicht nur eine statische, sondern eine dynamische Größe. Der Mensch will sich aufs innigste mit dem

48 *Erich Frank*, Plato und die sogenannten Pythagoräer, Halle 1923; *U. Capparelli*, La sapienza di Pitagora, Padua 1941.
49 De libero arbitrio II, 11 (32); Quaestiones in Heptateuchum I, 152.
50 Heidelberg 1837–1839.
51 Theol. Stud. u. Kritiken 1844, 315 ff.
52 Theol. Zeitschr., hrsg. v. *Dieckhoff* und *Kliefoth*, 1862, 1 ff., 341 ff., 509 ff.
53 Jahrb. d. Theol., 1864, 3 ff.

Göttlichen berühren, einigen, an seiner Lebenskraft und Herrlichkeit teilnehmen. Er will mit Gott umgehen und will Gottes Umgang mit ihm. Er verlangt nach dem Tun Gottes am Menschen, und zugleich will er selbst von Gott nicht nur nehmen, sondern ihm auch geben und schenken. Die sinnenfällige Form dieses wechselseitigen Tuns ist der *Kultus*. Er ist ein Mysteriendrama, welches nicht nur die sinnenfällige Erscheinung Gottes zeigt, sondern die Taten und Geschicke Gottes aufführt. Der Mensch soll mit Gott zusammen handeln, gleichsam seine Rolle spielen.

Die Mannigfaltigkeit des kultischen Geschehens[1] läßt sich am besten gliedern entsprechend den drei Stufen des Mysterienkultes: κάθαρσις (Reinigung), ἔλλαμψις (Erleuchtung) oder ἐπόπτεια (Schau) und ἕνωσις (Einigung). Diese Mysterienstufen, die in die individuelle christliche Mystik übergegangen sind, bieten das beste Schema für die Klassifikation der heiligen Handlungen. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht um eine genetisch-chronologische Aufzählung, sondern um eine systematische Aufreihung handelt. Welche heiligen Handlungen die ältesten in der Geschichte der Menschheit waren, läßt sich ebenso wenig mit Sicherheit feststellen wie die ältesten heiligen Objekte.

1. Apotropäische Riten

Viele Reinigungsriten tragen apotropäischen, abwehrenden Charakter. Es handelt sich um eine ἀποπομπή oder ἀποτροπή (Vertreibung) böser Geister oder gefährlicher Kräfte[2].

a) Man verscheucht diese Geister oder Kräfte durch *Lärm*, so bei der Mondfinsternis und in der Neujahrsnacht wie in der Hochzeitsnacht, die als „Übergang" besonders gefährlich sind. Reste dieser Geisterabwehr haben sich im „Neujahr-Anschießen" und im „Polterabend" vor der Hochzeit erhalten.

Wie das im primitiven Kult übliche Trommeln[3] hat auch das Läuten der Glocke[4] apotropäische Bedeutung; bei Beginn eines Kultaktes sollen die Dämonen verscheucht werden. Die dämonenabwehrende Bedeutung ist noch

1 Worship (verschiedene Verfasser), ERE 12, 752–812; *Friedrich Pfister*, Kultus, Pauly-Wissowa XI, 2, 2106–2172; *Carl Diehl*, Instrument and Purpose. Studies on rites and rituals in South India, Lund 1956; *Robert Will*, Le culte, 3 vols., Straßburg 1925; *Georges Dumézil*, Rituels Indo-Européens à Rome, Paris 1954.

2 *K. Beth*, Abwehrzauber, HWDA 1, 129–149; *Ders.*, Gegenzauber, ebd. 3, 435 ff.; *Ders.*, Schutzzauber, ebd. 7, 1386 ff.

3 *Seemann*, Trommel, HWDA 8, 1166 ff.; *H. Wieschhoff*, Die afrikanischen Trommeln und ihre außerafrikanischen Beziehungen, Stuttgart 1933.

4 *A. A. Wheeler, A. F. Chamberlain*, Gongs and bells, ERE 6, 313–318; *Perkmann*, Glocke, HWDA 3, 868 ff.; *A. F. Chamberlain*, Läuten, HWDA 5, 938–950; *Stegemann*, Wetterbeschwörung, HWDA 9, 508 ff.; *J. Pesch*, Die Glocke in Geschichte, Sage und Volksglaube, -brauch und Dichtung, Dülmen 1918; *E. Erdmann*, Die Glockensagen, Wuppertal 1931; *P. Sartori*, Das Buch von deutschen Glocken, Berlin 1932.

deutlich bei dem Läuten der Glocken während des Gewitters, das die Bannung der Gewitterdämonen bezweckt *(fulgura frango)*. Das Glockenläuten gehört ebenso zum Kult des Hinduismus und Buddhismus wie dem der christlichen Kirchen.

b) Eine andere Form der Abwehr ist das *Ausspucken* vor den Dämonen[5]. Der Speichel ist eine machthaltige Seelensubstanz, welche bannende Kraft besitzt. In der antiken Welt spuckte man vor Epileptikern aus – Epilepsie galt als νόσος ἱερά (heilige Krankheit). Darum schreibt Paulus an die Galater (4, 14): „Meine Versuchung im Fleisch habt ihr nicht geringschätzig behandelt noch vor mir ausgespuckt." Ausspucken war im altchristlichen Taufritus gebräuchlich[6]. Im römischen Taufritus berührt der Priester den Täufling mit Speichel. Auch das Herausstrecken der Zunge ist ein dämonenabwehrender Akt, aber auch ein Mittel zur Mitteilung der eigenen Zauberkraft; primitive Fetische werden so abgebildet. Aus dem Zaubergestus ist bei uns ein Gestus der Verachtung und Beleidigung geworden, während es in Tibet als Ehrung gilt.

c) Noch stärker tritt der apotropäische Charakter beim Entzünden von *Zauberfeuern* hervor, so bei den drei Feuern des vedischen Opfers[7]. Eines von diesen, das „südliche Feuer" *(dakṣināgni)*, dient zur Vertreibung der bösen Geister und der Manen. Beim Totenopfer wurde Agni aufgefordert, alle *Asura* zu vertreiben. Das germanische Frühlingsfeuer hat sich erhalten in der katholischen Feuerweihe[8] am Karsamstag; auch hier wird der apotropäische Zweck im Segensgebet ausgesprochen (s. o. S. 43).

d) Apotropäischen Charakter trägt auch die *Räucherung*[9]. Mit Abschabsel von Büffelhorn wird in Neu-Guinea geräuchert. Wacholderräucherung diente in Persien zur Bannung der zum Seelenfest erschienenen Toten. Die Räucherung von Herz und Leber des Fisches treibt nach dem Wort des Engels zu Tobias alle bösen Geister in die Flucht (Tob. 6, 9). In Babylonien wird die Räucherung zu Reinigungszwecken verwandt. In Rom wurde am Säkularfest an jeden Bürger Räucherwerk zur Reinigung der Häuser verteilt. In Süddeutschland werden noch heute am Fest der heiligen drei Könige (6. Januar) die katholischen Häuser mit einem besonderen gesegneten Räucherwerk „ausgeräuchert".

5 *Marzell,* Speichel, HWDA 8, 149 ff.; *Deubner,* Spucken, ebd. 325–344; *R. Stübe,* Kvasir und der Gebrauch des Speichels, Festschrift Mogk, Halle 1924, 500–509; *Crooke,* Saliva, ERE 11, 100 ff.

6 *Ambrosius,* De mysteriis 2, 7.

7 *Oldenberg,* RV 338 ff.

8 *Hugo Dausend,* Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie, Wiesbaden 1936, 55 ff.

9 *Bertholet,* RGG 4², 1685 f.; *Bonnet,* Die Bedeutung der Räucherung im ägyptischen Kult, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde 67, 20 ff.; *Ders.,* RLÄR 624 ff.; *M. Haran,* The use of Incenses in the Ancient Israel Ritual, Vetus Test. 10 (1960) 113–129; *Freudenthal,* Rauch, HWDA 7, 521 ff.; Rauchen, ebd. 526 ff.

Verschieden davon ist das Räuchern zur Anlockung von Göttern und Geistern durch den Weihrauchduft. In der Geschichte von der Sintflut wird erzählt, daß „Jahwe, nachdem er den lieblichen Duft gerochen" hatte, den Menschen versprach, sie fortan nie wieder zu verfluchen (1. Mos. 8, 21).

Im Weihrauch[10] der höheren Religionen, auch im Christentum, sind beide Bedeutungen verbunden. Der apotropäische Charakter ist deutlich im Beräuchern des Altars, besonders in der Ostkirche, wo ein völliges Umkreisen desselben stattfindet, ebenso in der Westkirche bei dem mit einem Umgang verbundenen Beräuchern des Sarges oder der diesen ersetzenden Tumba.

e) Demselben Ziel dient das Beschreiben des *Zauberkreises*[11]. Heilige Gegenstände (der Altar, das Götterbild und die Leiche) werden umkreist, damit der Umkreisende sich selbst vor ihrem Tabu sichere und umgekehrt ihre Zauberkraft gegen feindliche Mächte schütze. In Griechenland wurde der Grabhügel des Toten umkreist. Dreimal wurde der persische Großkönig umkreist; dreimal umkreiste Vercingetorix den Sessel Cäsars. Zum altindischen Hochzeitsritual gehört das Umwandeln des heiligen Feuers. Das wichtigste Stück der islamischen Pilgerfahrt (des *ḥağğ*) bildet das siebenmalige Umkreisen der Kaʿaba, genannt *tawāf*, das je zweimal vollzogen wird: als „Ankunfts- oder Begrüßungsumlauf" und als „Abschiedsumlauf"[12].

Eine Erweiterung des Zauberkreises ist der „Umgang" oder „Umlauf"[13]. Die altrömischen *Ambarvalia* dienten der Lustration der Feldmark. Die *Lupercalia* waren „ein Hirtenbrauch, der durch den magischen Kreis die räuberischen Wölfe von der zu umlaufenden Hürde fernzuhalten bezweckte". Die *luperci* („Wolfsabwehrer") bildeten später eine Priestersodalität. Das *Pomerium (post murum)* war die sakrale Stadtgrenze. Es war eine altitalische (etruskische) Sitte, das Areal einer zu erbauenden Stadt zu umpflügen; dadurch sollte die Stadt vor Übel bewahrt werden. Kein Ausländer, vor allem kein Krieger, durfte diese Grenze überschreiten; wer es unbefugt tat, machte sich eines todeswürdigen Verbrechens schuldig[14].

f) Eine noch intensivere Form der Bannung ist das Binden und Fesseln

10 *C. Ashley*, History of the use of incense in divine worship, London 1909; *J. A. Mac Culloch*, Incense, ERE 7, 201 ff.; *Bertholet*, RGG 5², 1795; *K. Hofmann*, LThK 10, 783 f.; *E. Ebeling*, Weissagung aus Weihrauch im alten Babylonien, Sitz. Ber. d. Preuß. Ak. 1935, 869–880; *Joh. Leipoldt*, Von Epidauros bis Lourdes, Hamburg 1957, 196 ff.; *H. Leclercq*, Encens, DACL 5, 2–33; *Eisenhofer*, Liturgik I 292 ff.

11 *Eduard Fritz Knuch*, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Basel/Berlin 1919; *Weinkopf*, Umarmen, Umbinden, Umkreisen usw., HWDA 8, 1302 bis 1378; *Straberger-Schusser*, Kreis, HWDA 5, 462–478; *W. O. Oesterley*, The sacred dance, Cambridge 1923; *E. A. Crewley*, Magical circle, ERE 8, 321 ff, *Goblet d'Alviella*, Circumambulation, ERE 3, 657 ff.

12 Tawāf, HWI 742 f.

13 *Weinkopf*, Umzug, Umgang, HWDA 8, 1378–1398; *Pax*, Amburbale, RAC 1, 372 f.

14 *Deubner* in *Chantepie* II, 427 f.; *Wissowa*, RKR Reg.

durch Zauberschnüre und der Gebrauch eines *Zaubernetzes*[14a]. Schlingen und Netz sind in die Mythologie als Götterwaffen eingegangen. Marduk breitet beim Kampf mit Tiāmat sein Netz aus, um sie damit zu umschließen. Der Terminus „binden" ist in der religiösen Sprache zur Bezeichnung der Dämonenbannung geworden, in der rabbinischen Sprache die Bezeichnung für das sittlich-religiöse „Verbieten" *('āsar)*[14b]. Das Netz ist bei den alttestamentlichen Propheten ein beliebtes Bild für die Strafe, die Jahwe über die Sünder verhängt, so Hos. 7, 12: „Da sie (das Volk Israel) also wandeln, werde ich mein Netz über sie ausbreiten" (ähnlich Hes. 12, 13; 17, 20; Hi. 19, 6).

Umgekehrt wird die Beseitigung der magischen Zauberfessel und des dämonischen Bandes als „Lösen" bezeichnet. In der rabbinischen Sprache bedeutet „Lösen" *(šᵉrā')* „erlaubt erklären".

g) Dieselbe Wirkung kommt dem *Zaubergestus* zu. Solche Gesten sind: die erhobene Hand (der Gestus des Gebietens, Fernhaltens, Einhaltens, Bannens)[14c], die erhobenen drei Finger (Schwurgestus, *benedictio latina)* und die gespreizten Finger (Zwangsgestus). Ein System zauberhafter Hand- und Fingerhaltungen stellen die hinduistischen und buddhistischen *mudrā*[15] dar.

Mit dem Kreuzzeichen[16] ist ein apotropäisches Zeichen in den christlichen Kult eingedrungen. Sein ausgedehnter Gebrauch ist schon von Tertullian bezeugt[17]. Cyrill von Jerusalem sagt: „Das Kreuz ist der Schrecken der Dämonen . . . Sie erschrecken, wenn sie das Zeichen nur sehen."[18] Antonius der Mönchsvater erklärt: „Rasch verschwinden sie, wenn man sich schützt durch den Glauben und durch das Zeichen des Kreuzes."[19] Noch heute ist die volkstümliche Redensart verbreitet: „Er ist davon wie der Teufel vorm Kreuz." Man bekreuzigt sich bei allem Schreckhaften, bei Nennung des Namens verhaßter Personen, beim Blitz, beim nächtlichen Albdruck.

h) Besondere Kraft besitzt der *Zauberblick.* Er lebt fort im Volksaberglauben als „böser Blick"[20]. Zugrunde liegt die Erfahrung von der suggestiven Kraft

14a *Isidor Scheftelowitz,* Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (RVV XII, 2), Gießen 1912.

14b *Karl Adam,* Zum kanonischen und außerkanonischen Sprachgebrauch von Lösen und Binden, Gesammelte Aufsätze, Augsburg 1936, 17–52.

14c *MacCulloch,* Hand, ERE 6, 492 ff.; *Bächtold-Stäubli,* HWDA 3, 1379 ff.

15 *J. Auboyer,* Mudrā et Hasta ou le language par gestes, Oriental Art 3, London 1950/51; *H. v. Glasenapp,* Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs, Stuttgart 1940.

16 *J. Sauer,* LThK 6, 265 ff.; *Jacoby,* Kreuzzeichen, HWDA 5, 535–562.

17 De corona mil. 3; Ad uxor 2, 5.

18 Myst. Cat. XIII, 3, 36.

19 *Athanasius,* Vita Antonii 23.

20 *S. Seligmann,* Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker, 2 Bde., Berlin 1910; *Ders.,* Die Zauberkraft des Auges und das Berufen, Hamburg 1922; *J. H. T. Kohlbrugge,* Tier- und Menschenantlitz als Abwehrzauber, Bonn 1926; *Karl Meisen,* Der böse Blick und seine Abwehr usw., Rhein. Jahrb. f. Volkskunde 1 (1950) 144–177; Der böse Blick, das böse Wort usw., ebd. 3 (1952) 169–225; *E. T. Elworthy,* Evil eye, ERE 5, 608 ff.

des Blickes. Die Gewalt dieses Blickes wird besonders anschaulich im Bild des Bodhidharma, des Gründers der buddhistischen Meditationssekte in China. Der Abwehr des bösen Blickes dienen menschliche oder tierische Äuglein aus Stein, durch welche jener vom Gesicht eines Menschen oder Tieres abgelenkt oder nach dem Gesetz der Ähnlichkeitsmagie gebannt wird.

2. Eliminatorische Riten

Neben die apotropäischen (Abwehr-) Riten treten die *eliminatorischen Riten,* welche die Beseitigung oder Entfernung bewirken.

a) Der sinnlich gefaßte *Tabu*-Stoff wird entfernt oder auf ein anderes Objekt übergeleitet. Die „Sünde" ist in der primitiven Welt nicht geistig-ethisch, sondern stofflich gedacht. Die Sünde wird ausgespien, bisweilen auf andere Gegenstände übertragen, z. B. im alten Peru auf Grashalme, die ins Wasser geworfen werden[21]. Bei ostafrikanischen Bantustämmen wird die Sünde bei der Beicht in der Form von Splittern auf eine Schlinge gelegt, die dann in alle Winde geblasen werden[22]. In Siam wurden die Sünden in ein Boot übertragen. Am verbreitetsten ist die Übertragung der Sünde auf einen Menschen oder ein Tier. Bei den griechischen Thargelien wurde ein Verbrecher in der Stadt herumgeführt, damit er alle Sündenstoffe auf sich lade, dann außerhalb der Stadt gesteinigt, die Leiche auf dem Holz von unfruchtbaren Bäumen verbrannt und die Asche ins Meer geworfen. Dieser Verbrecher hieß φάρμακος (der Sühnende, Heilende). Der Ritus wird bezeichnet als ἄγος oder μίασμα ἐλάυνειν („den Greuel oder die Befleckung vertreiben")[23]. Nachexilischen Ursprungs ist der Ritus des „Sündenbocks" am israelitischen Versöhnungstage. Der Hohepriester stemmt beide Hände auf einen Bock, bekennt dabei alle Verschuldungen des Volkes Israel, so daß sie auf dessen Kopf übertragen werden. Dann wird dieser Bock in die Wüste gesandt, wo der Dämon *ʿAzāzēl* haust (3. Mos. 16, 20 ff.)[24]. Die Vorstellung vom „Sündenbock" hatte Einfluß auf die paulinische Auffassung vom stellvertretenden Erlösungstode Christi als einer Elimination der Sünde.

b) Eine andere Form der Elimination ist die Entledigung von hemmenden und fesselnden Kleidungsstücken, die partielle oder totale *Nacktheit.* Beim Kult müssen alle Gürtel abgelegt werden, vielfach wird von Frauen auch die Auflösung des Haares verlangt[25]. Noch jetzt ist in der östlichen Kirche

21 *J. J. Tschudi,* Beiträge zur Kenntnis des Alten Peru, Wien 1891, 65 f.
22 *Hamberger,* Religiöse Überlieferungen und Bräuche der Landschaft Mkulwe, Anthropos IV (1909) 307 ff.
23 *Nilsson,* GGR 62, 81, 97 ff.; *J. G. Frazer,* The Scape Goat, GB³ IX; *Sophocles,* Oed. Tyr. 97 f.; *Woodhouse,* Scapegoat, ERE 11, 217 ff.
24 *Bertholet,* RGG 5², 902 f.; *Jisrael Schur,* Versöhnungstag und Sündenbock (Soc. Sc. Fenn. Comm. 6, 3), Helsingfors 1933.
25 *Nilsson,* GGR 104.

vorgeschrieben, daß der Täufling und Firmling ungegürtet erscheint. Weit verbreitet ist die Barfüßigkeit beim Gebet und Kult[26]: in Peru war das Ausziehen der Schuhe bei der Anbetung der Sonne geboten, in Israel beim Betreten heiliger Stätten. In der Erzählung vom brennenden Dornbusch spricht Jahwe zu Mose: „Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen" (2. Mos. 3, 5). Shintoisten, Hindu und Buddhisten betreten unbeschuht ihre Tempel, die Muslime ziehen die Schuhe beim Gebet und beim Besuch der Moschee aus. Griechische Tempelinschriften forderten die Besucher auf, unbeschuht einzutreten. In Griechenland und Rom ist Barfüßigkeit beim Opfer, insbesondere bei Prozessionen, vorgeschrieben; eine römische Prozession heißt *nudipedalia*. Barfüßigkeit ist noch bei der griechischen Taufe und Firmung erforderlich. Bei der Adoration des Kreuzes am Karfreitag in der römischen Liturgie müssen die Schuhe abgelegt werden. Barhäuptigkeit beim Gebet wurde von Griechen und Germanen gefordert und ist zur christlichen Sitte geworden. In Indien wird vielfach beim Gebet und bei der Lesung heiliger Texte der Körper bis zu den Hüften oder wenigstens die rechte Schulter entblößt.

Älter als die partielle Entblößung ist die vollständige Nacktheit[27]. „In den ältesten Zeiten ... war bei den gottesdienstlichen Handlungen ... völlige Nacktheit des Bittenden und Opfernden erforderlich. Losgelöst von dem unreinen, gewöhnlichen Leben sollte der Mensch vor die Gottheit treten wie ein vom Leben noch nicht beflecktes Kind. Auch die Götter waren ja in der Urzeit noch unverhüllt gedacht; in Märchen und Sagen haben die deutschen Wolken- und Wassermädchen wie die Wassergeister, die Maren und Elbe, unverhüllte Körper, sind aber oft von berückender Schönheit." [28] Die sakrale Nacktheit war in der antiken Welt üblich beim Gebet, Opfer, Totenkult, Tanz, bei der Inkubation (Tempelschlaf s. o. S. 132 f.) und bei der Prophetie. Nachdem sie aus dem Kult verschwunden war, lebte sie im Folklore fort, besonders im Liebes- und Fruchtbarkeitszauber. Das deutsche Mädchen, das in der Andreasnacht ihren zukünftigen Bräutigam schauen will, muß unbekleidet sein. Vor allem ist Nacktheit Voraussetzung für das Gelingen des Fruchtbarkeitszaubers; bei den Griechen mußten nackte Mädchen mit aufgelöstem Haar und barfuß ein Feld umgehen, damit das Unkraut beseitigt wurde; im deutschen Volksbrauch tanzen nackte Mädchen um den Flachs und wälzen sich darin.

26 *Heiler*, Gebet[5] 104; *J. Heckenbach*, De nuditate sacra sacrisque vinculis (RVV IX, 3), Gießen 1911; *Fr. J. Dölger*, Das Schuhausziehen in der altchristlichen Taufliturgie, Antike und Christentum 5 (1936) 95–108; *Eckstein*, Barfuß, HWDA 1, 912–922; *Ders.*, Entblößung, ebd. 2, 846 ff.

27 *K. Weinhold*, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abh. d. K. Ak. d. W. Berlin, 1896; *E. Fehrle*, Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV VI), Gießen 1910; *F. Eckstein*, Nackt, Nacktheit, HWDA 6, 823–915; s. Anm. 26; *Friedrich Pfister*, Nacktheit, Pauly-Wissowa 16, 2, 1541 ff.; *G. Buschan*, Altgermanische Überlieferungen, München 1936, 240 ff.

28 *Paul Herrmann*, Altdeutsche Kultbräuche, Jena 1928, 11.

Die sakrale Nacktheit lebt in verschiedenen Formen in der höheren Religion fort: *1.* im Asketismus hindustischer Mönche und Yogin. Besonders charakteristisch ist eine Gruppe der indischen Jaina, die vom Nacktgehen ihren Namen *Digámbara* („Luftgekleidete") erhalten haben; *2.* in der christlichen Liturgie bei der Taufe. Cyrill von Jerusalem sagt in seinen Mystagogischen Katechesen (2, 2) zu den Neugetauften: „Welch wunderbare Sache! Ihr wart nackt vor den Augen aller und schämtet euch nicht; fürwahr, ihr truget das Abbild des ersten geschaffenen Adam, der im Paradiese nackt war und sich nicht schämte." *3.* In noch größerer Ausdehnung lebte die sakrale Nacktheit weiter in christlichen Sekten, schon in gnostischen Sekten des christlichen Altertums, sodann im Mittelalter und in der neueren Zeit, z. B. der Sekte der Adamiten[29], deren Name auf die Nacktheit des ersten Menschen hinweist. Die zugrundeliegende Vorstellung ist die: die Kirche ist das Paradies; im Kult soll die paradiesische Unschuld wiederhergestellt werden. Diese gnostischen Kreise stützten sich auf ein Agraphon Jesu. In einem in Ägypten gefundenen Evangelienfragment fragen ihn die Jünger: „Wann wirst du uns erscheinen und wann werden wir dich sehen?" Jesus antwortet: „Wenn ihr nackt sein und euch nicht schämen werdet." Eine ähnliche Antwort auf diese Frage steht im Ägypter-Evangelium: „Wenn ihr das Kleid der Scham zertreten werdet und wenn die beiden eins werden, der Mann mit dem Weibe, und weder Mann noch Weib sein werden"[30]. Auch die Priscillianisten, deren Lehre auf Ägypten zurückgeht, scheinen sakrale Nacktheit geübt zu haben. Der dem Priscillian gemachte Vorwurf lautet: nudum orare solitum[31]. Die sakrale Nacktheit begegnet uns in mittelalterlichen Beginenkonventen und in der Sekte der Brüder vom freien Geiste, vereinzelt auch bei böhmischen Taboriten und holländischen Wiedertäufern. Der Vorwurf der sakralen Nacktheit wurde zu einer fast stereotypen Beschuldigung der Ketzer wie der Waldenser. Aber kein Geringerer als Franz von Assisi gebot seinem Bruder Rufino, in der Kirche nackt zu predigen. Er selbst tat dasselbe. stieg nackt auf die Kanzel und predigte über die Nacktheit des Gekreuzigten[32]. In den Anfängen des Quäkertums traten Propheten und Prophetinnen nackt auf.

Wichtiger als diese Reste einer alten kultischen Sitte ist ihr Fortleben als Bild für die innere Ablösung und Läuterung in der Mystik[32a]. Plotin sagt: „Wie

29 *Haupt*, Adamiten, RE 1, 164 f.; *U. Ermoni*, Adamites, DHGE 1, 503 f.; *E. Werner*, Adamitische Praktiken im spätmittelalterlichen Bulgarien, Byzantinoslavica 20, 1 (Prag 1959), 20 ff.

30 Agrapha und außerkanonische Schriftfragmente, hrsg. v. *Alfred Resch*, Leipzig 1906, 255 ff.

31 *Severus*, Chron. II, 50; RE 1, 64.

32 *Thomas a Celano*, Legenda prima 28; ed. *Alençon*, Rom 1906, 79; Actus B. Francisci et sociorum eius 32, 4; 67, 2 ed. *P. Sabatier*, Paris 1902, p. 113, 194; Fioretti cap. 30.

32a *Hugo Koch*, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, 165 ff.

in den Mysterien derjenige, welcher das Allerheiligste betritt, sich reinigen, seine Kleidung völlig ablegen und vollkommen nackt eintreten muß, genauso muß auch die Seele alles, was dem Gotte fremd ist, von sich abstreifen, um mit ihrem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit zu schauen als lauter, einfach und rein" (Enn. I 6, 7). Eine ähnliche Allegorie der Nacktheit findet sich auch bei Philo (Leg. all. H. 15 ff.). Aus dem Neuplatonismus übernahm Dionysius Areopagita diese Allegorie: „Nacktheit und Barfüßigkeit bedeutet die Reinigung von allem, was der Seele an Äußerem anhaftet, das Ähnlichwerden mit der göttlichen Einfachheit." [33]. Meister Eckhart zitiert ein Wort des Dionysius: „dô sich diu blôze sêle mit der blôzen Gotheit vereinte". „Din einekeit ... daz ist blôzheit, want si ist aller wîze blôz von creatûren." [34] Bei Mechthild von Magdeburg gewinnt dieses Bild einen erotischen Einschlag, sie redet von der „nakkenden minne". Gott spricht zur Seele: „ir soent us sîn"; die Seele folgt diesem Wunsch und spricht: „herre, nû bin ich ein nakkent sele" [35].

c) der konträre Ritus der *Verhüllung* dient demselben Zweck [36]. Der Mensch soll nicht als Profaner vor das Heilige treten. Während das eine Mal die Profanität ausgezogen wird, wird sie das andere Mal bedeckt und verhüllt. In vielen Religionen trägt der Priester und Opfernde Kopfbedeckung. Perser und Römer beteten verhüllten Hauptes. Die Frommen des Alten Testamentes verhüllten ihr Haupt bei Theophanien, so Elia in der Wüste (1. Kö. 19, 13). In der nachexilischen Zeit entstand die Sitte des Gebetsmantels, der *Ṭallīt*, d. h. der Schützenden (s. o. S. 120). Paulus fordert die Hauptverhüllung der Frau aus zauberhaften Gründen (1. Kor. 11, 5). Die Muslime bedecken beim Gebet den Scheitel, Ober- und Hinterkopf; ebenso muß der Oberkörper bedeckt sein. Die Römer opferten bestimmten Gottheiten mit verhüllten Händen. Durch Mundverhüllung und Handschuhe schützen die mazdaistischen Priester beim Kult das Feuer vor menschlicher Verunreinigung durch Atem oder Berührung.

d) Zu den eliminatorischen Riten gehört schließlich das *Wegfegen* des Tabu [36a]. So pflegen afrikanische Stämme den Weg mit einem „Geisterbesen" zu kehren, um die Dämonen zu entfernen. Das Fegen des Tempelbodens war ein Reinigungsritus im alten Mexiko [37]. Noch heute ist im Shintoismus das Fegen der Wege im Bezirk des heiligen Schreins ein kultischer Akt. Der Besen war in Mexiko das Symbol der Reinigung.

33 Coel. hier. 15, 3.
34 *Pfeiffer* II, 412, 519. Weitere Beispiele *Lüers*, SpM 143 ff.
35 Offb. I 44.
36 *Heiler*, Gebet[5] 104; *Eckstein*, Verhüllen, HWDA 8, 1591–1609; *Jungbauer*, Schleier, ebd. 7, 1207 ff.
36a *Karle*, Kehren, HWDA 4, 1211–39.
37 *Walter Krickeberg*, Altmexikanische Kulturen, Berlin 1956, 218.

3. Reinigungsriten

Die Reinigungsriten im engeren Sinne (Lustrationen)[38] dienen der Beseitigung des Tabu, des μίασμα, mittels machthaltiger Substanzen.

a) Als Reinigungsmittel dient erstlich das *Feuer* (s. o. S. 43 ff.)[38a]. Das Durchschreiten des Feuers war bei manchen Völkern nach der Leichenbestattung vorgeschrieben[39]. Nach 4. Mos. 31 befahl Mose den Kriegsleuten, die vom Rachezug gegen die Midianiter zurückkehrten, alle Metallgegenstände mit Feuer zu entsühnen. Bei den *Amphidromia*[40] reinigten sich Mutter und Kind und Geburtshelferin durch nacktes Umwandeln des Herdfeuers.

Die Idee des Reinigungsfeuers lebt fort im eschatologischen Feuer des Parsismus. Nach Yasna 34, 4 bereitet das Feuer Ahura Mazdāh's „den Getreuen augenfälliges Behagen, dem Feinde sichtbare Qualen". Im Bundahish 30, 17 ff. heißt es: „Wenn Cocihar am Himmel von einem Mondstrahl zur Erde fällt, alsdann schmelzen das Feuer und das Metall ...; dann werden alle Menschen in das geschmolzene Metall steigen und davon rein werden. Wenn einer gerecht ist, da kommt es ihm gerade so vor, wie wenn er beständig durch warme Milch ginge, wenn er aber gottlos ist, dann scheint es ihm ebenso, als wenn er in der Welt beständig durch geschmolzenes Metall ginge." Diese Vorstellung vom Feuerstrom, der über die Erde fließt, kehrt wieder in den Sibyllinen und in der Henochapokalypse[41]. Die späteren Stoiker fassen die ἐκπύρωσις der Welt (die Rückkehr in das göttliche Urfeuer) als eine große Reinigung auf. Die Prüfung und Reinigung des Menschen beim Endgericht geschieht nach Paulus „wie durch Feuer" (1. Kor. 3, 13 ff.). Von der Messianischen Feuertaufe[42] redet Johannes der Täufer (Mt. 3, 11). Anknüpfend an die stoische Lehre faßt Origenes das Feuer des Weltbrandes als πῦρ καθάρσιον[43]. Beim Endgericht müssen alle Menschen ohne Ausnahme den Feuerfluß durchqueren. Der Mensch, der mit schweren Sünden behaftet ist, muß längere Zeit in diesem Läuterungsfeuer weilen; dieses ist jedoch ein zeitliches, vorübergehendes, also keine ewige Hölle. Es ist kein materielles, sondern ein vernünftiges (πῦρ φρόνιμον, σωφρονοῦν). „Jeder Mensch entzündet sich selber

38 Purification (verschiedene Verfasser), ERE 10, 455–505; *Beth*, Kathartik, HWDA 4, 1084–1099; *Th. Wächter*, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RVV 9, 1), Gießen 1901; *J. Döller*, Die Reinheits- und Speisegesetze des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Alttest. Abh. VII, 2/3), Münster 1917; *Fr. Pfister* und *J. Hehn*, RGG 4², 1839 ff., 1847 ff.; *Nilsson*, GGR I, 92 ff.

38a *Freudenthal*, Verbrennen, HWDA 8, 1550–1560; *Eitrem* (s. u. S. 204), 133 ff.

39 *Frazer*, GB 2, 118.

40 *Wächter*, a.a.O. 26 f.; *Stengel*, Amphidromia, Pauly-Wissowa 1, 1901 f.

41 Orac. Sibyll. 3, 83 ff.; 5, 274 ff.; Henoch 102, 1.

42 *Carl Martin Edsman*, Le baptême de feu (Acta Sem. Upsaliensis 9), 1940; *Ders.*, Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d' immortalité ... (Skrifter utg. Vetenskaps-Societ. Lund) 1949.

43 *G. Anrich*, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer. Theol. Abhandlungen f. H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 97–120.

die Flamme eigenen Feuers und wird nicht in ein vor ihm und außer ihm stehendes Feuer geworfen."[44] Eine Weiterbildung dieser Lehre erfolgte im Abendland, freilich zugleich eine Vergröberung, in der Lehre vom Fegfeuer, wie sie vor allem Gregor der Große vertrat[45]. Eine Vergeistigung dieser Lehre geschah durch die Mystiker, besonders Katharina von Genua[46].

b) Der Reinigung dienen auch andere machthaltige Substanzen wie *Urin*[47] und *Mist*, die berührt oder einverleibt werden müssen. Im Parsismus wird der zum Priesterdienst zu Ordinierende mit Kuhurin gereinigt, verunreinigte Kleider müssen mit Rindsharn abgespült werden (Vidēvdāt 7, 14 ff.). Das Essen von Kuhmist ist im Hinduismus der Sühneritus *(prāyaścitta*, d. h. „Gedanke des Todes") für rituelle Verfehlungen.

c) Von noch größerer Wichtigkeit ist im Kultus das *Wasser* (s. o. S. 39 ff.) als Reinigungsmittel. Die Sünde[48] wird als materieller Schmutz gedacht; in vielen Sprachen bedeutet ein und dasselbe Wort Sünde und Schmutz. Dieser Schmutz wird getilgt durch Wasser[49]. Dieses ist an sich ein heiliges, seelenhaltiges Mittel, sein Mana ist stärker als das Tabu der Sünde, es wirkt als Gegenzauber. So wie die desinfizierende Lösung alle Krankheitskeime abtötet, so auch das Wasser alle Sündenkeime. Die moderne hygienische Theorie von der Desinfektion ist nur eine Weiterführung der primitiven zauberhaften Vorstellung von der Reinigung. In der antiken Welt fließen Zauberei, Medizin und Hygiene ineinander. „Keine Religion der Welt hat jemals so vollkommen im Dienste eines kathartischen Ideals gestanden" wie der Mazdaismus, der „von den Ideen der Reinheit und der Unreinheit beherrscht war"[50].

Die umfassendste Wasserreinigung ist das *Tauchbad*[50a], wobei vielfach das fließende Wasser den Vorzug hat. Im Hinduismus ist ein Bad erforderlich nach jeder Verunreinigung, auch nach dem Schlaf, der ja verunreinigt, desgleichen vor jeder heiligen Handlung. Einem rituellen Bad mußten der Hohepriester und der Bockführer am Versöhnungstage sich unterziehen (3. Mos. 16, 24 ff.). Mit den Synagogen war früher immer ein Bad verbunden. Besonders wichtig waren Reinigungsbäder bei den Essenern und in der Täufersekte des Ostjordanlandes. In den Sibyllinen IV 164 ff. heißt es: „Badet den gan-

44 De princ. II, 10, 4.
45 Dial. 4, 41.
46 *Fr. v. Hügel*, The mystical element of religion as studied in St. Catherine of Genoa, London 1908, I, 283 ff.; II, 230 ff.
47 *Bergheer*, Harn, HWDA 3, 1472–1484.
48 *E. Mosbacher*, Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker, Baessler Archiv 17 (1934) 1–46; *Ch. F. Jean*, Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Paris 1925; *A. van Selms*, De babylonische termini voor zonde (Proofschrift Univ. Utrecht), Wageningen 1933; *Hans Hartog*, Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes, Diss. Marburg 1939.
49 *Isidor Scheftelowitz*, Die Sündentilgung durch Wasser, ARW 17 (1914) 353–412.
50 *L. R. Farnell*, The evolution of religion, London 1905, 127; *Cumont*, OR 180.
50a *P. Stergianopulos*, Die Lutra und ihre Verwendung bei Hochzeit und Totenkult der alten Griechen, Athen 1922.

zen Leib in immer fließenden Flüssen, und die Hand zum Himmel ausstreckend, bittet um Vergebung." Reinigungsbäder waren auch im hellenistischen Isiskult üblich – Juvenal schildert (VI 523 ff.) ein solches rituelles Reinigungsbad einer römischen Matrone im Tiber – desgleichen im Mithraskult. Der Islām fordert eine Ganzwaschung einschließlich der Haare nach jedem geschlechtlichen Akt, nach der Menstruation und Geburt.

Als Ersatz für das vollständige Bad dient die Waschung. Waschbecken befanden sich an den antiken Tempeleingängen und noch heute vor den Schreinen des Shintoismus. Die rituelle Waschung war vor jedem Gebet in Babylonien vorgeschrieben und ist es noch heute im Islām (in der Wüste dient als Ersatz für das Wasser der Sand). Die Fußwaschung vor dem heiligen Dienst war den israelitischen Priestern vorgeschrieben (2. Mos. 30, 18 ff.). Im christlichen Kult des Ostens und des Westens ist der vornehmste Waschungsritus die Fußwaschung am Gründonnerstag, die in altchristlicher Zeit vielfach als Sakrament angesehen wurde[51]. Händewaschen des Priesters ist vor der römischen Messe und in der Messe (ursprünglich nur nach der großen Räucherung) beim Offertorium üblich.

Die Waschung ist angedeutet in der rituellen *Besprengung*. Die Israeliten wurden im Tempel mit einem besonderen Reinigungswasser (Wasser mit Kuhasche vermischt) besprengt (4. Mos. 19, 9). Das Weihwasser der römischen Kirche (s. o. S. 40) ist mit geweihtem Salz vermischt – Salz ist selbst ein Träger von Heiligkeitskraft[51a]; es wird am Sonntag unter Exorzismen geweiht. Besprengung mit Salzwasser geschieht auch im japanischen Shintoismus, genannt *harahi* („Wegfegung")[52]. Das sonntägliche römische Hochamt beginnt mit der feierlichen Besprengung der Gläubigen; vielfach werden diese auch am Schluß der Messe besprengt. Die römische Kirche gebraucht Weihwasser bei allen Segnungen und Weihen (Sakramentalien), besonders beim Begräbnis. Die Katholiken besprengen sich mit ihm beim Betreten und Verlassen der Kirche, viele auch beim Verlassen oder Wiederbetreten des Hauses, des Morgens und Abends; auch besprengen sie damit die Gräber, an manchen Orten selbst das Vieh.

Neben den einfachen Waschungen und Besprengungen stehen umfassende Lustrationsriten. Die jährliche Waschung des heiligen Wagens der Nerthus wird in Tacitus' Germania (40) berichtet. In der griechisch-orthodoxen Kirche werden die Gläubigen am Epiphaniasfest mit dem in einem Fluß, einer Quelle oder notfalls in einem Becken feierlich geweihten Wasser besprengt. Wiederholte Wasserbesprengungen finden am Pfingstsonntage während der Kniebeugungsgebete in der syrisch-orthodoxen Kirche statt.

51 *Thomas Schäfer*, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie, Beuron 1956; *G. A. Frank Knight*, Feet washing, ERE 5, 874 ff.
51a *Eitrem* (s. u. S. 204), 309 ff.
52 *Florenz* in *Chantepie* I, 278.

Neben den wiederkehrenden Waschungs- und Reinigungsriten steht der einmalige Initiationsritus der *Taufe*[53]. So wenig wie irgendein christlicher Ritus ist die Taufe, insbesondere die Kindertaufe, etwas ausschließlich Christliches[54]. Eine Taufe der Kinder durch die Hebamme erfolgte im alten Mexiko[55]. Die Germanen tauften die Neugeborenen in eiskaltem Flußwasser; die Taufe hieß *daupjan* bei den Südgermanen, *ausa vatni* bei den Skandinaviern[56]. Bonifatius verlangte, daß die von den Heiden Getauften im Namen des dreieinigen Gottes neu getauft wurden.

Die Proselytentaufe ist seit alters und noch heute bei den Juden im Gebrauch, und zwar geht sie der Beschneidung voraus. Als Initiationsritus dient die Taufe bei den Täufersekten im Osten und Südosten des Jordans[57]. Eine solche Täufersekte war die Johannessekte; die Taufe des Johannes hatte eschatologische Bedeutung; als Bußtaufe bewirkte sie die Rettung vor dem göttlichen Zorn im Endgericht. Auf die Täufersekte gehen wohl letztlich die Taufen der syrischen Mandäer[58] zurück. Doch zeigt ihre Taufliturgie im einzelnen eine Abhängigkeit von der syrisch-nestorianischen Tauffeier.

Die höhere Religion nimmt eine dreifache Stellung zu den Waschungs- und Taufriten ein:

1. Sie nimmt den Kampf auf gegen die Materialisierung der Waschungsriten. Buddha sagt: „Warum baden sich immer diese Brahmanen und zittern im Bad? Glauben sie, so Reinigung von ihren Sünden zu erlangen? Dann müßten ja Frösche und Schildkröten in den Himmel eingehen, und alle Wasserschlangen wären zur Seligkeit bestimmt." „Nicht durch Wasser wird der Mensch rein, mag er auch noch so oft baden; der, in dem Wahrheit und Tugend wohnt, der ist rein."[59] Jeremia ruft: „Und wenn du dich gleich mit Lauge wüschest und nähmst viel Seife dazu, so gleißt doch deine Untugend desto mehr, spricht der Herr" (2, 22).

2. Die Bedeutung der kultischen Reinigung war so groß, daß die Waschung ein Lieblingsbild der religiösen Sprache wurde. Jeremia 4, 14: „So wasche nun, Jerusalem, dein Herz von der Bosheit, auf daß dir geholfen werde."

53 Baptism (versch. Verf.), ERE 2, 367–411; *L. Faulhaber,* LThK 9, 1017; *Richard Reitzenstein,* Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig 1929.

54 *Heinrich Ploß,* Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, Leipzig 1911³, I, 295 ff.; *Scheftelowitz,* ARW 17 (1914) 368 f.

55 *Krickeberg,* Altmexikanische Kulturen 92.

56 *de Vries* II, 81.

57 *Wilhelm Brandt,* Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen im Judentum m. Einschl. des Judenchristentums (Zeitschr. f. Alttest. Wiss. Beih. 18), Gießen 1910.

58 *Joh. Behm,* Die mandäische Religion und das Christentum, Leipzig 1927; *J. Thomas,* Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie, Gembloux 1935; *E. S. Drower,* The Mandaeans of Iraq and Iran, Oxford 1937; *K. Rudolph,* Die Mandäer, II Der Kult, 1961.

59 Therīgātha 236 ff.; Udāna I, 9.

Ps. 51, 49: „Wasche mich wohl von meiner Missetat und reinige mich von meiner Sünde; entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde, wasche mich, daß ich schneeweiß werde." Bei Hesekiel spricht Jahwe: „Ich will reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet; von aller Unreinigkeit und von allen euren Götzen will ich euch reinigen" (Hes. 36, 25). Das Bild der Taufe wird eschatologisch gebraucht in der Predigt des Johannes: Der Messias „wird mit dem Heiligen Geiste und mit Feuer taufen" (Mt. 3, 11). Christus bezeichnet seinen Opfertod als „Taufe" (Mt. 20, 22; Luk. 12, 50).

3. Der Reinigungsritus wird übernommen, dabei aber vereinfacht, konzentriert und vergeistigt. Die Taufe ist zum grundlegenden Sakrament der Christenheit geworden, jedoch nicht primär auf Grund der heiligenden Kraft des Wassers und der Waschung, sondern auf Grund der Verbindung mit der Erlösungstat Christi: „tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur" sagt Thomas von Aquin (S. Th. III q 64 a. 7). Die johanneische Allegorie vom Ausfließen des Wassers und Blutes aus der Seitenwunde des gekreuzigten Christus (Joh. 19, 34) besagt die Entstehung der Sakramente aus dem Heilstode Christi. Die Johannestaufe wurde zum „eschatologischen Sakrament" der urchristlichen Gemeinde[60], obwohl Jesus nach dem Johannesevangelium nicht selbst taufte, sondern seine Jünger taufen ließ (Joh. 4, 1 f.). Die Taufe erhielt jedoch schon in der Urgemeinde eine Beziehung zum gekreuzigten und auferstandenen Jesus. Sie geschah im Namen Jesu, d. h. der Name Jesu wurde über dem Täufling ausgerufen (Abg. 2, 38). Im paulinischen Christentum erhielt die Taufe rein heilsgeschichtliche Bedeutung: sie ist ein Abbild des mit Christus Sterbens, Begrabenwerdens und Auferstehens (Rö. 6, 3 ff.). Auch die stellvertretende Taufe für schon Gestorbene war in der Gemeinde üblich (1. Kor. 15, 29). Mit der heilsgeschichtlichen Deutung verband sich die uralte Idee der Wiedergeburt („Bad der Wiedergeburt", Tit. 3, 5). Die Mutter Kirche gebiert im mütterlichen Schoß des Wassers ihre Kinder (Gebet der römischen Taufwasserweihe am Karsamstag). Mit dem Aufkommen der Lehre von der Erbsünde wurde die Taufe nicht nur als Reinigung von persönlichen Sünden, sondern vor allem von der Erbsünde angesehen.

Die Taufe[61] wurde ursprünglich durch dreimaliges Untertauchen voll-

60 *W. Heitmüller,* Im Namen Jesu. Eine Sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen 1903; Taufe und Abendmahl im Urchristentum (RgVb), Tübingen 1911; *Joh. Leipoldt,* Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928; *Otto Cullmann,* Die Tauflehre des NT, Zürich 1948; *W. P. Plemington,* The New Testament Doctrine of Baptism, London 1948; *Stauffer,* RGG 5^2, 1002 ff.

61 Lit. *A. Landgraf,* LThK 9, 1007; *Hohlwein,* RGG 5^2, 1015 ff.; *G. Diettrich,* Die nestorianische Taufliturgie, Gießen 1903; *A. Staerk,* Der Taufritus in den orientalischen Kirchen, Freiburg 1903; *Heiler,* UO 243 ff.; *Alois Stenzel,* Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958.

zogen. Frühzeitig diente die Begießung oder Besprengung[61a] besonders der Kranken („Klinikertaufe") als Ersatz. Die Ostkirche hat bis heute das Untertauchen bewahrt; im Abendland setzte sich im Mittelalter mehr und mehr die Infusionstaufe durch. Aber noch das alte Luthertum stellte für die Taufe das Untertauchen und Aufgießen zur Wahl, ebenso wie das heutige römische Taufritual. Der neuere Protestantismus begnügte sich zumeist mit der Besprengung oder gar nur dem Betupfen. Das Taufwasser wird in der östlichen Kirche wie in der abendländischen katholischen Kirche besonders geweiht; in der römischen Kirche geschieht dies in der Osternacht und in der Vigil von Pfingsten durch verschiedene Riten: durch Beimischung von Katechumenenöl und Chrisam und das Hineinstoßen der Osterkerze; im alten Ritus von Braga wurde ein hölzernes Kreuz in das Wasser getaucht (s. o. S. 103). Die Substanz des Wassers muß für diesen Mysterienakt besonders zubereitet sein. Der dinglich-kultische Hintergrund des christlichen Taufsakramentes im Taufritual tritt immer wieder hervor.

d) Noch wirkungskräftiger als das Wasser ist das *Blut*[62] als ein „ganz besonderer Saft". Das Blut ist als Seelenträger eines der stärksten Bannungsmittel. Beim Hausweihopfer in Niederländisch-Indien werden Pforte und Pfeiler mit Blut bestrichen. Die Israeliten erlangten Schutz gegen den Würgengel durch Bestreichen der Türpfosten mit dem Blut des Passah-Lammes (2. Mos. 12, 7). Die Blutbesprengung gehörte zur Reinigung des Aussätzigen (3. Mos. 14, 3 ff.). Der größte Blutsprengungsritus wurde am Versöhnungstage vollzogen. Das Blut der Opfertiere wurde gesprengt vor dem Vorhang des Allerheiligsten, an die Hörner des Rauchopferaltars, auf den Boden des Brandopferaltars, über die Deckplatte der Bundeslade (3. Mos. 16, 11 ff.). Bei den nördlichen Germanen wurde Blut auf Götterbilder, Tempelwände und Opferteilnehmer gespritzt[63]. Zu den Attis-Kybele-Mysterien gehört das *Taurobolium* (Bluttaufe). Prudentius gibt folgende Schilderung: „Durch die tausend Ritzen des Holzes rinnt der blutige Tau in die Grube, der Einzuweihende bietet sein Haupt den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider, seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Nase treffen, er benetzt seine Augen mit dem Naß, ja, er schont nicht einmal seinen Gaumen, sondern fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schluckt es gierig."[64] Durch

61a *L. Kep*, Besprengung, RAC 2, 185 ff.

62 *L. Strack*, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit (1891), München 1900[5]; *E. Bischoff*, Das Blut im jüdischen Schrifttum und Brauch, Leipzig 1929; *Therese Schiffner*, Blutzauber und anderes, Leipzig 1930[2]; *F. Rüsche*, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, Paderborn 1930; *Stemplinger*, Blut, HWDA 1, 1434 ff.; *C. M. Schröder*, Der Blutglaube in der Religionsgeschichte, EhK 18 (1936) 209–213; *L. Closs, F. Zoepfl*, LThK 2[2], 537 ff.; *Eitrem* (s. u. S. 204), 416–460.

63 *de Vries* II, 127.

64 Peristeph. 10, 1011 ff.; *Cumont*, OR 79 f.

die Bluttaufe wird der Myste rein von Sünden und Gott gleich, *in aeternum renatus.*

Die höheren Religionen erheben Kritik gegen die Blutreinigung. Heraklit sagt: „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte." [65].

Die neutestamentliche Heilsoffenbarung hebt die Blutriten des Alten Bundes auf. Aber das *Blut Christi* [66] wird zu einem der wichtigsten Bilder der neutestamentlichen Erlösungslehre. Jesus selbst hat nach den Evangelien (Mk. 14, 24) seinen Opfertod als „Vergießen des Bundesblutes" mit dem Entleeren des Kelches veranschaulicht. Die Deutworte über dem Kelch stellen freilich ein schwieriges Problem dar. Vielleicht ist der Tod durch Steinigung gemeint, wie ihn Stephanus erlitt; vielleicht ist auch die Abendmahlsszene durch die paulinische Soteriologie umgestaltet (s. u. S. 253 f.). Jedenfalls wird im paulinischen und deuteropaulinischen Schrifttum immer wieder dem Blut Christi erlösende und versöhnende Kraft zugeschrieben. Christus in seinem Blut ist ein ἱλαστήριον (Röm. 3, 25); durch dieses Blut ist der Mensch gerecht geworden und wird vor dem Zorn Gottes bewahrt (Röm. 5, 9). Die Versöhnung durch das Blut wird besonders in den nachpaulinischen Briefen (Eph. und Kol.) hervorgehoben: „Friede durch das Blut seines Kreuzes" (Kol. 1, 20). Auch in dem den Geist der paulinischen Theologie atmenden 1. Petrusbrief, im 1. Johannesbrief und in der Apokalypse wird die Erlösung als Wirkung des Blutes Christi gedeutet; „das Blut Christi macht uns rein von aller Sünde" (1. Joh. 1, 7). Die Erlösten im Himmel haben „ihre Kleider hell gemacht im Blute des Lammes" (Offb. 7, 14). Die umfassendste Bluttheologie enthält der Hebräerbrief, zugleich die stärkste Vergeistigung des Bildes vom erlösenden Blut. „Christus ist nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eigen Blut einmal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden. Denn so der Ochsen und der Böcke Blut und die Asche von der Kuh gesprengt, heiligt die Unreinen zur leiblichen Heiligkeit, wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst ohne allen Zweifel durch den ewigen Geist Gott geopfert hat, unser Gewissen reinigen von den toten Werken" (9, 12 ff.).

Eine Parallele zum frühchristlichen Glauben an die erlösende Kraft des Blutes findet sich im Mithraskult; ein Mithrasdiener betet: „Viros servasti eternali sanguine fuso." [66a]

Die Bluttheologie wurde im Christentum heimisch; sie wurde besonders gefördert durch den wachsenden Realismus, der den eucharistischen Wein mit dem Blut Christi in eins setzte. Eine förmliche Blutmeditation entstand

65 *Hermann Diels,* Heraklit von Ephesos, Berlin 1909², 17.
66 *Nauck,* RGG 1³, 1329 f. (Lit.).
66a *M. J. Uermaseren,* Corp. Inscr. et Mon. Religionis Mithriacae, Haag 1956, 200.

durch die bernhardinische Passionsmystik, besonders den ihm zugeschriebenen Hymnus „Salve, caput cruentatum". Sehr anschaulich ist die Darstellung des herabrinnenden Blutes auf mittelalterlichen Kruzifixen; Engel fangen in Kelchen die aus Christi Leib hervorquellenden Blutströme auf. Die theologische Spekulation schreibt dem Blut Christi (und zwar schon dem geringsten Tropfen) sündentilgende Kraft zu. „Christus hat, auf dem Altar des Kreuzes unschuldig geopfert, nicht bloß einen bescheidenen Tropfen Blutes, der gleichwohl wegen der Einigung mit dem Logos zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes genügt hätte, sondern reichlich gleichsam einen Strom (profluvium) vergossen, so daß ‚von der Fußsohle bis zum Scheitel keine heile Stelle' an ihm erfunden wurde" (Clemens IV., Jubiläumsbulle 1343)[67].

Unda manat et cruor;
Terra, pontus, astra, mundus,
quo lavantur flumine!
(Kreuzeshymnus des Venantius Fortunatus)

Pie pellicane, Jesu Domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere.
(Hymnus „Adoro Te", Thomas von Aquin zugeschrieben).

Es entstand ein eigenes „Fest des kostbaren Blutes Jesu Christi", das durch Pius IX. 1849 auf die ganze lateinische Kirche ausgedehnt wurde. Ordensgesellschaften und Bruderschaften „zum kostbaren Blut" wurden gegründet.

Die Bernhardinische Passionsmystik lebte wieder auf im Pietismus. Besonders kennzeichnend ist das Lied des Johannes Olearius (1611—1684), in dem der alte Blutzauber in seiner ganzen Massivität wiederkehrt.

Herr Jesu Christ, dein teures Blut
ist meiner Seele höchstes Gut,
das stärkt, das labt, das macht allein
mein Herz von allen Sünden rein.

O Jesu Christe, Gottes Sohn,
Mein Trost, mein Heil, mein Gnadenthron,
dein teures Blut, dein Lebenssaft
gibt mir stets neue Lebenskraft.

Es besteht ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen dem mystisch-pietistischen Schwelgen im Blut Christi und in seinen Wunden samt der theologischen Spekulation über die sündentilgende Kraft dieses Blutes[68] und der primitiven Idee von der zauberhaften, bannenden, reinigenden, sühnenden,

67 *Denzinger*, Enchiridion 550.
68 *Iwand*, RGG 1³, 1330 f.

stärkenden Kraft des Blutes. Wohl ist das Blut zum Symbol der Selbstaufopferung, Gehorsamstat und liebenden Hingabe des Erlösers am Kreuze geworden. Aber das Bild des Blutes wäre niemals dafür angewandt worden und hätte niemals diese faszinierende Kraft erlangt, wenn nicht die ganze primitive und antike Welt durchdrungen gewesen wäre von dem Glauben an die geheimnisvolle Zauber- und Lebenskraft des wirklichen Blutes. Das Heilsarmeelied „Es ist eine Kraft, eine siegreiche Kraft in dem Blut unsres Herrn Jesu Christ" mit seiner bewegten Marschmelodie lehrt handgreiflich die Zusammengehörigkeit dieses Blutglaubens mit der primitiven Mana-Vorstellung.

Der Gebrauch eines solchen Bildes schließt stets die Gefahr eines Rückfalls in die primitive zauberhafte Vorstellungswelt ein. In der Bluttheologie einer pietistischen Orthodoxie lebt der zauberhaft zwingende Blutritus der heidnisch-jüdischen Welt fort. Die Abneigung der liberalen Theologie gegen das Bild des Blutes wird von daher verständlich. Dreierlei ist dabei zu beachten: *1.* Es handelt sich nur um ein B i l d. Ob Christus am Kreuze Blut vergossen hat, ist fraglich, da der Blutverlust bei der Keuzigung jedenfalls gering ist und der Tod am Kreuz nicht durch Blutverlust, sondern durch andere Ursachen eintritt. *2.* Das Bild des Blutes im Neuen Testament wurde noch in der alten Kirche relativ maßvoll gebraucht, in der Predigt des synoptischen und johanneischen Jesus überhaupt nicht; es erscheint nur im paulinischen und nachpaulinischen Schrifttum, besonders im Hebräerbrief, der aber den allegorisch-symbolischen Charakter des Blutes Christi ganz deutlich macht. *3.* Daneben werden andere Bilder für den Opfertod Christi gebraucht, vor allem das von der Loskaufung aus der Knechtschaft Satans, der Elimination der Sünde, der Vernichtung der Sünde im Fleische Christi. Man darf niemals ein solches Bild isolieren und pressen. Seine Anziehungskraft beruht auf der kultischen Menschheitstradition. Der Gebrauch dieses Bildes wie so vieler anderer zeigt, daß wir im religiösen Denken und Reden nicht über die primitive Welt hinauskommen können.

e) Reinigung erfolgt auch durch *Enthaltsamkeit*[69]*:*

1. Enthaltsamkeit vom *Schlaf.* Der Schlaf und die Nacht verunreinigen den

69 Asceticism *(verschiedene Verfasser),* ERE 2, 63–111; *J. A. MacCulloch,* Austerities, ERE 2, 225–235; Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, herausgegeben von *Hugo Koch* (Samml. ausgew. Kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., N. F. 6), Tübingen 1933; *Herm. Strathmann,* Geschichte der frühchristlichen Askese I, Leipzig 1914; *Ders.,* Askese (nichtchristl.), RAC 1, 749–758; *O. Hardman,* The Ideals of Asceticism. An essay in the comparative study of religion, London 1924; *Ursener Berlier,* L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12^{e} siècle, Paris 1927; *K. Skjelderup,* Die Askese, Berlin 1928; *Ernesto Buonaiuti,* Le origini dell' ascetismo cristiano, Pinerolo 1928; *Marcel Viller* und *Karl Rahner,* Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939; *L. Gougaud,* Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge, Paris 1930; *Hans Freiherr v. Campenhausen,* Die Askese im Urchristentum, Tübingen 1949; *Keseling,*

Menschen. „Nox dicitur etiam somno polluere.“ [70] Im Mettepsalm (Montag) des Römischen Breviers heißt es:

ut culpa quam nox intulit
lucis labascat munere.

Die Enthaltung vom Schlaf ist darum notwendig bei der Vorbereitung auf einen Kult- oder Mysterienakt. Die Menschenopfer der Azteken mußten wachbleiben. Der chinesische Kaiser mußte vor dem Opfer im Himmelstempel wachen, der jüdische Hohepriester vor dem Versöhnungstage. Jesus durchwachte Nächte (Luk. 6, 12); Paulus und Silas beteten und priesen Gott um Mitternacht (Apg. 16, 25). Paulus spricht von seinem „vielen Wachen“ (2. Kor. 11, 27). Nächtliche Gottesdienste waren in der frühchristlichen Zeit gebräuchlich *(vigiliae, nocturnae)* [71]. Nächtliche Katakombengottesdienste *(vigiliae coemeteriales)* fanden am Jahresgedächtnis der Märtyrer statt, *nocturnae convocationes* an Fasttagen (Stationstagen), zumal Mittwoch und Freitag. Tägliche Vigilie hielten die Mönche und Asketen des 4. Jahrhunderts. Nächtliche Gottesdienste wurden vor hohen Festen gehalten. Die Osternacht wird geradezu *mater vigiliarum* (Augustin Serm. 219) genannt, der Totengottesdienst παννυχίς oder *pervigilium* (ganznächtliche Wache). Später wurde (ausgenommen Ostern) die Vigil auf den Vorabend verlegt und der vorausgehende Tag Vigil genannt. Im Mönchtum wurde die Vigil zur Matutin (frühe Morgenfeier), so schon bei Benedikt.

Dieses kultisch-asketische Wachen wurde vergeistigt durch Jesu Mahnung „Wachet und betet“ (Mk. 13, 35; 14, 38) und die Mahnung Pauli: „So lasset uns nicht schlafen wie die anderen, sondern lasset uns wachen und nüchtern sein“ (1. Thess. 5, 6; vgl. 1. Petr. 5, 8). Clemens von Alexandrien sagt: „Ein schlafender Mensch ist ja wie ein Toter zu nichts nütze. Deshalb müssen wir uns auch in der Nacht häufig von unseren Lagern erheben und Gott preisen; denn selig sind, die für ihn wach sind und so den Engeln sich ähnlich machen, die Wächter (ἐγρήγοροι) genannt sind.“ [72]

2. Enthaltung von *Speisen.* Beim Fasten [73] sind zu unterscheiden das totale Fasten (νηστεύειν = nicht essen) und die Abstinenz von bestimmten Speisen

Askese (christlich), RAC 1, 758–795; *R. Mohr* und *R. Schnackenburg,* LThK 1², 928 ff.; *A. Vööbus,* A History of Asceticism in the Syrian Orient I, Louvain 1958; Western Asceticism ed. *O. Chedwick,* London 1958.

70 *Servius,* Ad. Aeneidem VIII, 67.

71 *E. Uykoudal,* LThK 10, 606 f. (Lit.).

72 Paedag. II, 9 (79, 1) GCS, hrsg. v. *Stählin* I, 206.

73 *J. A. Mac Culloch,* Fasting, ERE 5, 759–765; *E. Lyttelton,* Vegetarianism, ERE 12, 618 ff.; *A. Bertholet,* RGG 2², 518 f.; *F. Bammel,* RGG 2³, 881 ff.; *Peter Gerlitz,* Das Fasten im religionsgeschichtlichen Vergleich, Diss. Erlangen 1954; *P. R. Arbesmann,* Das Fasten bei den Griechen und Römern (RVV XXI, 1), Gießen 1929;

und Getränken *(abstinentia, castus)*, besonders Fleisch, Fisch und Wein. Das Fasten hat zunächst apotropäische Bedeutung; es bezweckt die Abwehr von Tabu-Kräften. Solche Bedeutung hat vor allem das „Trauer-Fasten". Es ist motiviert durch die Angst vor dem Eindringen des Totentabus in den Körper; die Totengeister umschweben das Haus und vergiften die Speise. Das Fasten der Schwangeren oder beider Eltern dient dem Schutz des Kindes, das vor dämonischen Mächten bewahrt werden soll. Die Enthaltung von Fleisch ist bisweilen bedingt durch Furcht vor der Seele des getöteten Tieres. Das Fasten dient aber auch als Mittel der Kraftgewinnung, der Stärkung des Mana und Orenda, der Aufspeicherung von Willens-Mana bei Kämpfern, Jägern und Fischern. Auch die zurückgebliebenen Angehörigen unterstützen die Männer durch Fasten. Das Fasten ist ferner ein Mittel zur Erlangung der Visionen, Ekstasen und der Gabe der Prophetie. Indianische Jünglinge fasten vor der Erscheinung ihres *Nahuatl* (s. o. S. 78). Das Fasten ist auch Vorbereitung für bestimmte Handlungen der Zauberer. Es dient als Mittel von Zauberkuren, z. B. zur Überwindung der Sterilität von Frauen. Das Fasten ist vor allem erforderlich als Vorbereitung zu Kulthandlungen, Beschneidungs- und Initiationsriten, Tänzen, Opfern, besonders zur Kommunion. Das Mana der irdischen Speise kreuzt sich mit dem Mana der göttlichen Mächte.

Das Fasten lebt fort in der höheren Religion. Im Jainismus gilt das Fasten als Mittel der Erleuchtung und der Vorbereitung zum Eingang ins Nirvāṇa. Gotama Buddha suchte durch Fasten die vollkommene Erleuchtung zu erlangen, allerdings erfolglos. Nur zwischen Morgenrot und Mittag ist nach der alten buddhistischen Mönchsregel die Einnahme der Mahlzeit gestattet. Das hinduistische Sühnefasten wurde wiederholt von Gandhi geübt, und zwar bei Gewalttätigkeiten seiner Anhänger oder seiner Gegner.

Das Fasten nahm einen wichtigen Platz in den griechischen Mysterienriten ein; in Eleusis diente es als Vorbereitung auf den Genuß des Mischtrankes (κυκεών) und die folgende Einweihung (τελετή). In den Attis-, Isis- und Mithrasmysterien bildete es die Vorbereitung zur Initiation. Fastenvorschriften kannten die Orphiker und Pythagoräer. Das Motiv ist neben der ἀποχὴ ἐμψύχων, der Vermeidung des Genusses von beseelten Speisen, die ἄσκησις in der Nachfolge Gottes. Über das Fasten der Neuplatoniker gibt ein Bild das Werk „De abstinentia" des Porphyr. Die Bedürfnislosigkeit und Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) galt als wesentliche Eigenschaft des Philosophen bei den Cynikern, Stoikern und Epikureern.

Th. Pichler, Das Fasten bei Basileios dem Großen und im antiken Heidentum, Innsbruck 1955; *Johannes Haussleiter*, Der Vegetarismus in der Antike (RVV XXIV), Berlin 1935; *Ludwig Ziehen*, Νηστεία, Pauly-Wissowa 17, 88–107; *Ehrle*, Fasten, HWDA 2, 1234–1243; Fasten *(versch. Verf.)*, LThK 4², 31 ff.; *M. K. Gandhi*, Ethics of fasting, London 1946.

In Israel[74] ist der Versöhnungstag vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang Fasttag. Das Purimfest umfaßt einen Fasttag und einen Tag ausgelassener Freude. Besondere Fasten wurden bei öffentlichen Drangsalen angeordnet. So fordert der Prophet Jona in Ninive: „Es sollen weder Mensch noch Vieh, weder Ochsen noch Schafe Nahrung nehmen, und man soll sie nicht weiden noch Wasser trinken lassen" (Jon. 3, 7). Der jüdische Fasttag wurde im Islām ausgeweitet zum Fastenmonat *Ramaḍān*[75], während dessen vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang Speise, Trank und Wohlgerüche untersagt sind.

Jesus fastete vierzig Tage und Nächte (Mt. 4, 2 ff.) nach dem Vorbild von Mose und Elia (2. Mos. 34, 28; 1. Kön. 19, 8). In dem Jesuswort: „Diese Art (von bösen Geistern) fährt nur durch Beten und Fasten aus" (Matth. 17, 21) ist noch das Motiv des apotropäischen Fastens deutlich. Paulus spricht von seinem „vielen Fasten" (2. Kor. 11, 27). Neben dem „geheimen Fasten" stand im Urchristentum[76] das „gemeinsame Fasten". Die Zwölfapostellehre (8, 1) schreibt Fasten am Mittwoch und Freitag vor (Wochenfasten, νηστεία). Im Abendland kam der Samstag dazu, während der Mittwoch verschwand. Die lateinischen Christen nannten das Fasten „statio", weil der Christ wie die römischen Soldaten auf Posten steht gegen Satan. In der Ost- wie der Westkirche ist Fasten geboten vor Sakramentsempfang, Taufe, Kommunion und Ordination, und zwar für den Ordinanden wie den Ordinator.

In der Ostkirche entwickelten sich vier Fastenzeiten[77]: das vierzigtägige Fasten vor Ostern (τεσσαρακοστή; erstmals vom Konzil zu Nicäa angeordnet), nach Pfingsten („Apostelfasten"), dauernd vom 1. Sonntag nach Pfingsten bis Peter und Paul (29. Juni), vor Weihnachten (14. November bis 24. Dezember). Diese drei Zeiten finden sich auch in der keltischen Kirche. Später kam im Osten noch dazu das Marienfasten vom 1. bis 15. August vor dem Fest Mariä Heimgang. Ursprünglich war in diesen Zeiten völlige Enthaltung bis Sonnenuntergang gefordert. Während der vierzigtägigen Fastenzeit ist Monophagie (einmalige Mahlzeit) und Xerophagie (Trockennahrung, Verbot aller Lactabilien) geboten. Im Osten werden die alten Fastenvorschriften großenteils noch streng beobachtet. Tyrophagie (Butteressen) in der Woche vor den vierzigtägigen Fasten erleichtert den Übergang. Das Abendland kennt nur die

74 *A. W. Groeman,* Het Vasten bij Israel. Een vergel. onderz. Leiden 1906; *A. Neuwirth,* Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden, Berlin 1910; *L. Strack-Billerbeck,* Vom altjüdischen Fasten, in: Kommentar zum NT IV, 1, München 1928; *P. R. Arbesmann,* Das Fasten im alten Israel, Diss. Würzburg 1927.

75 Ramaḍān, HWI 410 f.; *Rich. Hartmann,* Die Religion des Islam, 70 f.

76 *F. Schmidt-Clausing,* RGG 2[3], 882 ff.; *J. Schümmer,* Die altchristliche Fastenpraxis, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (Liturg. Quell. u. Forsch. 27), Münster 1933; *A. J. Maclean,* Fasting (Christian), ERE 5, 765–771.

77 *Karl Holl,* Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche, Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, 155–203.

große Fastenzeit; das Adventsfasten kam außer Übung. Stattdessen werden vier Jahreszeitenfasten beobachtet, genannt Quatember[78], auch Fronfasten: in der 1. Fastenwoche, der Pfingstwoche, der 3. Septemberwoche und der 3. Adventswoche, dazu kommen die Vigilfasten an den Tagen vor hohen Festen. Die Fastenvorschriften der römischen Kirche erfuhren in der neueren Zeit eine große Milderung, besonders in Deutschland.

Das individuelle Fasten dient vor allem als Bußwerk. Unter dem Einfluß der keltischen Kirche entstanden eigene Bußbücher[79]. Bei besonders schweren Sünden wurde dem Büßer jahrelanges Fasten oder Abstinenz auferlegt. Dieses Bußfasten wird in der Ostkirche als ἐπιτίμιον (Bußstrafe mit medizinisch-pädagogischer Abzweckung), in der abendländischen Kirche als *satisfactio* (Genugtuung) aufgefaßt. Neben dem vorgeschriebenen Fasten steht das freiwillige Fasten als Heiligungsmittel. Die Heiligenlegende ist voll von rühmenden Beispielen ausgedehnten Fastens. Das Heiligenschema, das den Heiligenbildern des römischen Breviers zugrunde liegt, umfaßt das Fasten bis zur Abmagerung.

Die Reformation führte zur Abschaffung der Fasttage. Dennoch empfahl Luther das Fasten vor großen Feiertagen (Vigilfasten), desgleichen das Freitagfasten und das Fasten vor der Kommunion als „äußerliche Zucht“[80]. Der Erneuerer des Luthertums in Bayern, Wilhelm Löhe, nennt das Fasten „eine heilsame pädagogische Maßregel für den Leib und die Stärkung der Herrschaft unserer Seele“ und erklärt: „Die Aufhebung des Fastens in der Gedächtniszeit der Leiden geht wenigstens in der Erfahrung auf eine unglückliche Weise mit dem Leichtsinn zusammen, den man in der Betrachtung des Leidens Christi so allgemein beweist.“[81].

Kritik am Fasten übte der zarathustrische Mazdaismus. „Bei uns besteht das Fasten darin, daß wir fasten vom Begehen von Sünden mit unseren Augen, Zungen, Ohren, Händen und Füßen ... Was in anderen Religionen Fasten als Nicht-Essen, das ist in unserer Religion Fasten als Nichtbegehen von Sünden.“[82] Jeremia vernahm das Wort Jahwes: „Ob sie gleich fasten, so will ich doch ihr Flehen nicht hören“ (Jer. 14, 12). Jesus wendet sich gegen das Zurschautragen des Fastens (Mt. 6, 16 ff.). In der Gegenwart des Meisters sollen seine Jünger, die Jesus mit Hochzeitsleuten vergleicht, nicht fasten (Mk. 2, 19 ff.). Luther kämpft gegen die meritorische Fastenvorstellung:

78 *Ludwig Fischer*, Die kirchlichen Quatember, München 1914 (s. o. S. 156, Anm. 42).
79 *F. W. H. Wasserschleben*, Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851; *Herm. Jos. Schmitz*, Buße und Bußdisziplin, 2 Bde., Düsseldorf 1883–1898; *J. Th. McNeill*, The Celtic penitentials and their influence on the continental christianity, Paris 1923; *Heiler*, Altkirchliche Autonomie 147.
80 Erl. 21, 20 (Kleiner Katechismus), 43, 193, 198; 60, 391; 65, 128.
81 Haus-, Schul- und Kirchenbuch II, Gütersloh 1901, 29.
82 Sad-der 83; *C. P. Tiele*, Geschichte der Religion im Altertum II, 1903, 333.

Fasten kann nicht zur Vergebung der Sünden helfen, „macht nicht vor Gott gerecht, fromm und selig"; es erwirbt kein Verdienst bei Gott[83].

Die psychologischen Wirkungen des Fastens sind die Beherrschung der Geisteskräfte, die Überwindung der Leidenschaften, die Freiheit zum Gebet und zur Opferhingabe an Gott, die Fähigkeit des geistigen Schauens, die Erleuchtung; deshalb ist das Fasten vor großen Festen wichtig, an welchen der Fromme die Heilsgeheimnisse von neuem an sich erfahren soll.

Aber auch eine soziale Bedeutung hat das Fasten im Christentum wie im Islām: es ermöglicht dem Menschen, Gott den Zehnten des Jahres darzubringen. Das durch Fasten Ersparte dient dem Nächsten (Leo I., Serm. 13)[84]. Erzbischof Nathan Söderblom empfahl in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg, nur Brot und Tee am Freitag zu genießen und die Ersparnisse zur Unterstützung der Hungernden in Rußland zu verwenden. Nach Söderblom ist eine *vita spiritualis* ohne Übung (Askese) nicht möglich.

3. Enthaltung vom *Geschlechtsumgang*[85]. Die Keuschheit ist im Lateinischen ein negativer Begriff; *castus* leitet sich ab von *carere* (entbehren, sich enthalten). Es ist eine uralte Vorstellung, daß das geschlechtliche Leben „verunreinigt", nicht im modernen hygienischen Sinne, sondern im Sinne eines Erfülltwerdens von gefährlichen Tabukräften und dämonischen Mächten. Τὰ Ἀφροδίσια μιαίνει, sagt Porphyr in De abstinentia (IV 20). Insbesondere gilt die Samenentleerung als verunreinigend, daher die Bezeichnung Pollution. Mit der Tabufurcht vor den im Geschlechtsleben waltenden Dämonen kreuzt sich die Ehrfurcht vor dem Mysterium der Lebenskraft und Zeugung, die einen anderen Ausdruck findet in den phallischen Riten und in den Riten der συνουσία (s. u. S. 243 ff.). Aber diese „heilige" Kraft des Geschlechtlichen dieses Mana und Orenda, stößt sich mit der Heiligkeitskraft des Kultus. Dazu kommt, daß das geschlechtliche Leben besonders beim Manne mit einem geistig-leiblichen Kraftverlust verbunden ist, den die primitive Ideologie als Verlust von Mana empfindet. Wer aber mit dem Göttlichen, Heiligen in Berührung kommen will, dessen Kraft, Mana, muß konzentriert sein. Enthaltsamkeit steigert das Willens-Orenda, sammelt innere Glut (indisch *tapas)* an. Das altindische Wort für Keuschheit *brahma-caryam* bedeutet „Wandel in der Heiligkeitskraft".

Enthaltsamkeit ist vorgeschrieben vor allen rituellen Akten, sowohl für den Priester wie für den Teilnehmer am Kult. Von besonderer Wichtigkeit ist die Enthaltsamkeit vor allen Initiationsriten. Auch vor Krieg, Jagd,

83 Erl. 43, 103; 60, 391; 65, 128.

84 *A. Guillaume,* Jeûne et charité dans l'église latine des origines au XII[e] siècle, Paris 1954.

85 Chastity (versch. Verf.), ERE 3, 474–503; *Eugen Fehrle,* Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV VI), Gießen 1910; *Ders.,* Keuschheit, HWDA 4, 1291–1303; RGG 3[2], 735 ff.; *Kummer,* Geschlechtsverkehr, HWDA 3, 735; *Mühlmann,* RGG 3[3], 1259 ff.

Fischfang ist Enthaltsamkeit zur Kraftkonzentration erforderlich. Tibull singt (Eleg. II 11):

> Vos quoque abesse procul iubeo, discedat ab aris,
> cui tulit hesterna gaudia nocte Venus.
> Casta placent superis, pura cum veste venite
> et manibus puris sumite fontis aquam.
>
> Ferne weg heiß' ich euch bleiben, vom Altare fern einen jeden,
> Der in der gestrigen Nacht Freuden der Liebe genoß.
> Keuschheit lieben die Götter, drum kommt in reinem Gewande.
> Nur mit ganz reiner Hand schöpfet aus heiligem Quell.

Die Forderung der Enthaltsamkeit ist besonders streng für die Priester. Im Tempel zu Jerusalem mußten diensttuende Priester während ihrer Dienstzeit getrennt von ihren Frauen leben (Beispiel Zacharias, Luk. 1, 23). Diese Forderung wurde aus dem antiken Tempelkult in die christliche Kirche übernommen. Bis heute besteht die Vorschrift der östlichen Kirche, daß der verheiratete Priester vor der Feier der Liturgie vom Vorabend an enthaltsam sein muß. In einzelnen Kirchen ist auch für eine bestimmte Frist nach der Feier Enthaltsamkeit gefordert. Im Mittelalter war in gleicher Weise für die Laien mehrtägige Enthaltsamkeit vor und nach der Kommunion vorgeschrieben, eine Vorschrift, die von der römischen Kirche jetzt aufgehoben ist. Enthaltsamkeit war ebenfalls für die Gläubigen geboten in „heiligen Zeiten", besonders während der Fastenzeit. Schon Paulus hatte temporäre Enthaltsamkeit für Eheleute zum Zwecke des Fastens und Betens empfohlen (1. Kor. 7, 5). Gandhi erklärte: „Ich hätte nochmals soviel Enthusiasmus, wenn ich allezeit *brahma-caryam* geübt hätte." Die geschlechtliche Einigung zum Zwecke der Kinderzeugung bricht jedoch nach ihm nicht das *brahma-carya.* Auch hier lebt der primitive Mana-Begriff weiter; der Zölibat ist eine Quelle der Kraft.

Dauernde Enthaltsamkeit[85a] wurde schon in der Antike von bestimmten Priestern und Priesterinnen gefordert. Vergil sagt (Aeneis 6, 661): „Quique sacerdotes casti, dum vita manebat." Für einzelne griechische Tempel war es Gesetz, daß die Priesterin jungfräulich war. Bisweilen waren es junge Mädchen vor dem heiratsfähigen Alter, bisweilen auch ältere Frauen. Die römischen Vestalinnen[86] waren nicht zu lebenslänglicher Ehelosigkeit verpflichtet, sondern konnten nach Ablauf ihrer dreißigjährigen Amtszeit heiraten. Analogien zu den Vestalinnen finden wir auch in anderen Religionen

85a Celibacy (versch. Verf.), ERE 3, 271 ff.

86 Belege bei *Heiler,* Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, EhK 21 (1939) 16 ff. Weiteres bei *August Preuner,* Hestia-Vesta, ein Zyklus religionsgeschichtlicher Forschungen, Tübingen 1864, 269–319; *Giulio Gianelli,* Il sacerdozio delle Vestali, Roma, Firenze 1913; *Sir Thomas Cato Worsfold,* The history of the Vestal Virgin, London 1932.

(Herero, Irokesen, im alten Peru)[87]. Ihre Keuschheit garantierte das Wohlergehen des Staates, dessen Kraftzentrum, das heilige Feuer, sie hüteten. Die Verletzung der Keuschheit durch eine Vestalin galt als furchtbarer Frevel, als Befleckung des Heiligtums, als Attentat gegen die Sicherheit des Staates. Die, welche die Keuschheit verletzte, wurde lebendig auf dem *campus sceleratus* begraben. Man konnte nicht glauben, daß ein solcher „Ehebruch" „aus weiblicher Sinnlichkeit", sondern nur „aus irgendeinem dämonischen Zorn" (ἐκ δαιμονίας τινὸς ὀργῆς)[88] erfolgte. Die magische Bedeutung der Enthaltsamkeit wird hier besonders deutlich. Auch die mexikanischen Tempelpriesterinnen wie die peruanischen „Sonnenjungfrauen" (Gattinnen des Sonnengottes) wurden bei Verletzung ihres Keuschheitsgelübdes getötet.

Die dauernde Enthaltsamkeit, die den jainistischen und buddhistischen Mönchen geboten ist, ist bedingt durch die lebensfeindliche Einstellung. Die Erzeugung neuen Lebens bedeutet Erzeugung neuen Leidens. Die geschlechtliche Lust ist die stärkste Äußerung der *tañhā* (des „Lebensdurstes"), die vernichtet werden muß. „Solange auch nur das geringste Verlangen nach dem Weibe in einem Mönche ist, bleibt er gefesselt wie das Kalb an der Mutterkuh."[89]

Im Christentum ist die Enthaltsamkeit seit den ältesten Zeiten in hoher Schätzung. Jesus selbst betrachtete sie als Ausnahmeerscheinung. „Nicht jedermann faßt dieses Wort ... Es gibt Eunuchen, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen" (Mt. 19, 12). Frühzeitig wurde jedoch der Zölibat hoch über die Ehe gestellt. Zwar konnte sich die Forderung der Ehelosigkeit aller Getauften in der Großkirche nicht durchsetzen[89a], gleichwohl war der Stand der Ehelosen, „Enthaltsamen", „Asketen" und Witwen in der alten Kirche in hohem Ansehen. Dabei wirkten die antiken Motive fort: das Geschlechtliche verunreinigt. „Diese sind's, die mit Weibern nicht befleckt sind, denn sie sind jungfräulich und folgen dem Lamme, wohin es geht" (Offb. 14, 4). Enthaltsamkeit sammelt zauberhafte Kraft an. Daneben steht ein geistiges Motiv: Ehelosigkeit ermöglicht ungeteilte Hingabe an Gott (1. Kor. 7, 32). Christus gilt als das Urbild der Jungfräulichkeit, ἀρχιπάρθενος. Maria wurde unter dem Einfluß dieses Asketismus aus der galiläischen Mutter einer großen Familie (Mk. 3, 31) zur ἀειπάρθενος (immerwährenden Jungfrau), welche schon ihre Eltern auf Grund eines Gelübdes dem jungfräulichen Tempeldienst geweiht hatten[90]. Die Asketen und Asketinnen waren die Vorläufer der Mönche und Nonnen; sie lebten jedoch in

87 *Frazer*, GB II³, 244 ff.
88 Dio Cassius 26, fragm. 87, ed. *Boissey* I, p. 331.
89 Dhammapadam 284.
89a *Karl Müller*, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften (Samml. gem. Vortr. 126), Tübingen 1927.
90 Protevangelium Jacobi. *Hennecke-Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1959, 280 ff.

frühchristlicher Zeit häufig in einer geistlichen Ehe zusammen[90a]. In der ganzen altchristlichen Literatur ertönt ein überschwenglicher Lobpreis der Jungfräulichkeit[91]; beinahe jeder Kirchenvater schrieb einen Traktat *de virginitate*. „Die Jungfräulichkeit ist um soviel besser als der Steuermann besser ist denn die Schiffsleute, und der Feldherr besser ist denn die Soldaten, als der Himmel besser ist denn die Erde, als die Engel besser sind denn die Menschen" (Chrysostomus)[92]. „Eine Mutter wird im Himmelreich einen geringeren Platz einnehmen, weil sie verheiratet ist, als ihre Tochter, weil diese Jungfrau ist; aber beide werden dort sein, so wie ein leuchtender Stern und ein dunkler Stern, die dennoch beide am Himmel sind" (Augustinus)[93].

Trotz dieser Hochschätzung der Ehelosigkeit waren die Diakone, Priester und Bischöfe in der östlichen Kirche, ursprünglich auch in der abendländischen Kirche, nicht zur dauernden Ehelosigkeit verpflichtet[94]. Bis ins 7. Jahrhundert hinein gab es verheiratete Bischöfe im Osten; die Priester sind dort noch heute verheiratet. Gregor von Nazianz war Sohn eines Bischofs und einer heiligmäßigen Mutter, Nonna. Ein eheloser Bischof, Paphnutius, wandte sich auf dem Konzil zu Nicäa mit großer Energie gegen die Einführung des Zwangszölibats für die Priester[95]. Nur die zweite Ehe war allen Klerikern untersagt, seit dem Trullanum (692) die Bischofsehe. Die lateinische Kirche hingegen, die einem stärkeren Asketismus huldigte, verpflichtete frühzeitig die Kleriker zur Ehelosigkeit. Die Synode von Elvira (300) forderte lebenslängliche Enthaltsamkeit aller Diakone, Priester und Bischöfe nach Empfang der Weihe, und zwar unter Strafe der Absetzung[96]. Die Ursache dieses merkwürdigen Unterschiedes zwischen Osten und Westen ist darin zu suchen, daß die abendländische Kirche frühzeitig die tägliche Eucharistiefeier einführte. Dadurch ergab sich die Notwendigkeit einer vollständigen, nicht nur einer zeitweiligen Enthaltsamkeit. Die Enthaltsamkeitsforderung wurde im Abendland noch verstärkt durch die Augustinische Theorie, nach welcher im Zeugungsakt die Erbsünde fortgepflanzt wird; die geschlechtliche Vereinigung wird dadurch mit dem Makel des Unreinen befleckt, von dem der sich freihalten muß, der die heiligen Geheimnisse feiert. Papst Siricius (384—399)[97]

90a *H. Achelis*, Agapetae, ERE 1, 177 ff.; *Ders.*, Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1. Kor. 7, Leipzig 1902.

91 *Hugo Koch*, Quellen zur Geschichte der Askese, Reg. continentia, virginitas, virgo; *Ottokar Němeček*, Die Wertschätzung der Jungfräulichkeit, Wien 1953.

92 De virgin.; Mi PG 48, 540.

93 Serm. 354 ad continentes 9.

94 *Johann Anton* und *Augustin Theiner*, Geschichte der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 3 Bde. (1828), neu hrsg. v. *Nippold*, Barmen 1893; *Ch. Lea*, History of sacerdotal celibacy, Boston 1884²; *A. Houtin*, Courte histoire du célibat, Paris 1929.

95 *Sokrates*, Hist. eccl. I, 11; *Mirbt*, Quellen 46.

96 Can. 33, 65; *Mirbt*, Quellen 38.

97 *Mirbt*, Quellen 58.

verwies auf das Wort 3. Mos. 20, 7: „Seid heilig, denn ich, euer Gott, bin heilig." Christus, der Bräutigam seiner Kirche, wolle diese bei der Wiederkunft rein und ohne Makel finden. Alle Priester und Leviten seien durch unlösbares göttliches Gesetz verpflichtet, *sobrietas* und *pudicitia* zu wahren. Leo I. (440–446)[98] verbot selbst den Subdiakonen das *conubium carnale*. Diese Gesetze wurden jedoch im Abendland immer wieder durchbrochen. Der Widerstand gegen das Zölibatsgesetz war besonders stark in den germanischen Ländern. Die Goten, welche von der östlichen Kirche ihr Christentum empfangen hatten, und die von den Goten bekehrten übrigen Germanenstämme kannten von Anfang an keinen Priester- und Bischofszölibat. Zahlreiche Konzilsbestimmungen und päpstliche Verordnungen suchten vergeblich den Zölibat durchzusetzen. Selbst das Verbot, den Gottesdienst verheirateter Priester zu besuchen, fruchtete nicht. Mit eiserner Rücksichtslosigkeit griff schließlich Gregor VII. (1073–1085)[99] durch; er forderte die Trennung der schon bestehenden Priesterehen. Aber auch dann setzte sich der Zölibat nur mit größten Schwierigkeiten und niemals vollständig durch. In Island und Nordschweden blieb die Priesterehe bestehen, bis die Reformation sie von neuem sanktionierte. In den anderen Ländern trat vielfach die klandestine Ehe an Stelle der öffentlichen. Erst seit dem Konzil von Trient begann die Zölibatsforderung stärker geachtet zu werden, ohne daß es jedoch gelang, die Konkubinate der Priester überall auszumerzen. Rom begann nun den Zölibat auch den unierten Kirchen des Ostens aufzudrängen, zuerst der Kirche der indischen Thomaschristen. Das Motiv der Kurie war dabei ein kirchenpolitisches: der zölibatäre Klerus schien ihr unabhängig von den Landesfürsten zu sein, ein Instrument der päpstlichen Politik. Kardinalstaatssekretär Pallavicini sagte zu Papst Pius VI.: „Wenn man den Geistlichen die Ehe gestattet, so ist die römische päpstliche Hierarchie zerstört, das Ansehen und die Hoheit des römischen Bischofs verloren; denn verheiratete Geistliche werden durch das Band der Frauen und Kinder an den Staat gefesselt und hören auf, Anhänger des apostolischen Stuhles zu sein, werden auch genötigt, dem Interesse der Fürsten beizustimmen ... Die Staatsklugheit legt es also Ihrer Heiligkeit und dem heiligen Kollegium auf, niemals dergleichen Anträgen Gehör zu geben"[100].

Der Zölibat wurzelt zu einem guten Teil in einer zauberhaften Vorstellungswelt, nach welcher das Geschlechtliche „verunreinigt" und derjenige, der mit dem Heiligen umgeht, „rein" sein muß. Die moderne Biologie hat diese Auffassung zerstört und das Geschlechtliche als eine natürliche Funktion, ein Stück der Harmonie des Kosmos, als etwas Gottgewolltes gekennzeichnet, wie es schon in der chinesischen Weltanschauung gewesen war: *yang* und *yin* (das Männliche und das Weibliche) sind die beiden kosmischen Grundprinzipien.

98 *Mirbt*, Quellen 77 f. 99 *Mirbt*, Quellen 149 ff. 100 *Theiner*, a.a.O. III, 373.

In der modernen Welt motiviert der Katholizismus die Zölibatsforderung nicht mehr mit „Unreinheit" des Geschlechtslebens und seinem Zusammenhang mit der Fortpflanzung der Erbsünde, sondern erstlich mit ungeteilter Hingabe des Menschen an Gott und Brüder. Darin war schon Thomas vorangegangen, wenn er die *consilia evangelica* (Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam) als *instrumenta perfectionis* kennzeichnete[101]. Der Zölibatär vermag sich ohne andere Bindung an Gott und die Mitmenschen hinzugeben; die Kraft, die der Familie zukommt, wird frei für religiöse, sittliche und kulturelle Ziele. In dieser Begründung liegt ein Wahrheitselement. Es hat zu allen Zeiten schöpferische Persönlichkeiten gegeben, die um ihres geistigen Berufes willen auf die Ehe verzichtet haben. Beispiele sind religiöse Persönlichkeiten wie Mahāvīra und Gotama Buddha, Johannes der Täufer, Jesus und Paulus, Origenes, Basilius, Augustinus und die zahllosen Kirchenlehrer und Heiligen; aber auch evangelische Mystiker wie William Law und Gerhard Tersteegen, Philosophen wie Plato und Plotin, Descartes, Spinoza, Leibniz und Kant; Künstler wie Michelangelo und Raffael; wissenschaftliche Forscher wie Sven Hedin, der Asien als seine „Braut" bezeichnete.

Als zweites Motiv erscheint die Polarität des kirchlichen Lebens, das einen „häuslichen" und einen „heroischen" Pol hat, die sich gegenseitig ergänzen und stützen. Die Forderung geschlechtlicher Entsagung innerhalb der Ehe gilt nur dann als erfüllbar, wenn das zölibatäre Opferleben der Priester den Verehelichten die Kraft zur Entsagung vor Augen führt. Die Geschichte des Protestantismus zeigt, daß ohne Zölibat und Mönchtum die Gefahr einer Verbürgerlichung des Christentums besteht. Friedrich von Hügel beruft sich auf Schopenhauer, dessen Apologie des Asketismus motiviert ist vom Antikosmismus der buddhistischen Erlösungsreligion. „Im echten und ursprünglichen Christentum ist die asketische Tendenz... der Gipfel, zu welchem alles emporstrebt.. Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Zentralpunkt, den Zölibat, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christentums aufgegeben."[102] Wir haben hier ein lehrreiches Beispiel für die Umdeutung und Umwertung der primitiven religiösen Vorstellungen.

Das dritte Motiv der Rechtfertigung des Zölibates ist das alte kirchenpolitische: die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat, die Unabhängigkeit des Klerus, d. h. der Klerus soll eine schlagfertige Miliz in der Hand der kirchlichen Oberen sein. Auch unkirchliche moderne Persönlichkeiten verfochten diesen Gesichtspunkt, so Auguste Comte[103]: „Man hat nie die kühne und wahrhaft fundamentale Erneuerung hoch genug geschätzt, die der Katholizis-

101 S. Th. II/II q 184 a. 1–4.
102 Die Welt als Wille und Vorstellung IV, 48; Reclam 2, 736; *F. v. Hügel,* Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, London 1921, 285 f.
103 Cours de philosophie positive II, Leç. 54.

mus im sozialen Organismus radikal geschaffen hat, indem er für immer das erbliche Priestertum unterdrückte, das tief in der Ordnung des ganzen Altertums wurzelte." Ähnlich äußerte sich der Kulturhistoriker Heinrich Riehl[104].

4. Opfer

Die Enthaltsamkeit ist *Opfer*[105], Hingabe, Verzicht um des Heiligen willen. Das Opfer wird schon in den altindischen *Śata-patha-brāhmaṇa* (1, 7, 5) als „die höchste Handlung" bezeichnet *(yajño hi śreṣṭamaṃ karma)*. Auch von manchen modernen Religionsforschern wird es als die heilige Handlung schlechthin, ja als Wesenselement der Religion angesehen. „Das Opfer ist die intensive Zusammenfassung aller Grundbestrebungen und

104 Die bürgerliche Gesellschaft, 1883, 235.

105 *Arthur Ashley Sykes*, Essay on the Nature, Design and Origin of Sacrifices, London 1748, dt. *J. S. Semler*, Halle 1778; *H. P. E. Hubert* et *M. Mauss*, Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice, L'Année Sociologique 2 (1889) 29–138; neu hrsg.: Mélanges d'histoire des religions, Paris 1909, 1–130; *Alfred Loisy*, Essai historique sur le sacrifice, Paris 1920; *Berndt Götz*, Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern, Leipzig 1933; *E. O. James*, Origins of Sacrifice, London (1933), 1937²; *A. Bertholet*, RGG 4², 704 ff.; *Ders.*, Der Sinn des kultischen Opfers, Abh. d. Preuß. Ak. d. W. phil.-hist. Kl., 1942, 2; *P. Bottenelli*, Le sacrifice et sa valeur objective, Paris 1946; *G. Gusdorf*, L'expérience humaine du sacrifice, Paris 1948; Sacrifice (zahlreiche Verf.), ERE 11, 1–39; *Van der Leeuw*, Ph 393–406; *A. Schimmel*, RGG 4³, 1637 ff.

A. Vorbichler, Das Opfer auf den uns noch heute erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte (St. Gabrieler Studien 15), Mödling b. Wien 1956; *E. A. Wallis Budge*, The liturgy of funeral offerings, London 1909; *W. Robertson Smith*, Lectures on the religion of the Semites, London 1889; dt. 1899; *G. Furlani*, Il sacrificio nella religione dei Semiti in Babilonia e Assira, Rom 1932; *J. Henninger*, Die Opfer in den alt-südarabischen Hochkulturen, Anthropos 37/40 (1942/45) 779–810; *J. Chelhod*, Le sacrifice chez les Arabes, Paris 1955; *R. Dussaud*, Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens, Paris 1916; *Ders.*, Les origines canaéennes du sacrifice israélite, Paris 1921; *G. B. Gray*, Sacrifice in the Old Testament, Oxford 1925; *Adolf Wendel*, Das Opfer in der altisraelitischen Religion, Leipzig 1927; *F. Blome*, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel, Diss. Tübingen 1934; *W. O. E. Oesterley*, Sacrifices in Ancient Israel, London 1937; *R. Rendtorff*, Studien zur Geschchite des Opfers im alten Israel, Göttingen 1953; *Hentschke*, RGG 4³, 1640 ff. (Lit.).

Julius Schwab, Die altindischen Tieropfer, Erlangen 1886; *Alfred Hillebrandt*, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1880; *Sylvain Lévi*, Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, Paris 1898; *K. R. Potdar*, Sacrifice in Rigveda, Bombay 1953; *S. Eitrem*, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1915; *Ludwig Ziehen*, Opfer, Pauly-Wissowa 18, 1, 579–627; *Friedrich Schwenn*, Gebet und Opfer, Studien zum griechischen Kultus (Religionswiss. Bibl. 8), Heidelberg 1927; *K. Meuli*, Griechische Opferbräuche (Festschr. v. d. Mühll), Basel 1946, 185–288; *Royden Keith Yerkes*, Sacrifice in Greek and Roman religions and early Judaism, New York 1952; *E. Forster*, Die antiken Ansichten über das Opferwesen, Diss. Innsbruck 1952; *Karl Krause*, De Romanorum hostiis, Diss. Marburg 1894; *W. Rist*, Das Opfer des römischen Heeres, Diss. Tübingen 1920; *U. Jahn*, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (Germ.

Grundelemente der Religion" (Max ten Hompel)[106]. Dies ist eine einseitige Auffassung; Religion im höchsten Sinne ist nicht Geben, sondern Nehmen; in der Religion gilt die Umkehrung des ethischen Wortes „Geben ist seliger als Nehmen" (Apg. 20, 35). Aber richtig ist, daß es ohne Opfer, Hingabe, Verzicht keinen Empfang der göttlichen Gnadengabe gibt. Das Opfer ist ein Stück des Heiligtums, aber nicht das Allerheiligste.

a) Eine vollständige Geschichte des Opfer ist noch nicht geschrieben. Einen wesentlichen Teil, nämlich seine primitiven und niederen Formen, hat Alfred Loisy dargestellt. *Sacrifice* hat für ihn eine viel weitere Bedeutung als Gabendarbringung *(offrande,* altenglisch *offron);* es bedeutet die heilige Handlung *(sacrificium).* Die griechischen Termini für opfern: ῥέζω, ἔργω, ἔρδω (wirken), δρῶ (handeln), die lateinischen: *facere* und *operari* weisen in diese Richtung. Die moderne Theorie vom *prädeistischen Ursprung des Opfers* besagt, daß das Opfer eine Zauberhandlung ist, vor allem eine solche, bei welcher ein Objekt vernichtet, eliminiert wird. Der Gott, dem geopfert wird, ist dabei nebensächlich; entscheidend ist das geopferte Objekt: ein Mensch, ein Tier oder eine Pflanze. Das im April stattfindende *Augurium canarium* des alten Rom bestand in der Schlachtung eines rötlichen Hundes, in ähnlicher Weise bestanden die *robigalia* in der Schlachtung eines Schafes oder Hundes. Dabei handelt es sich um einen Ähnlichkeitszauber; im Tier wurde der für die Saat gefürchtete Sonnenbrand und Getreiderost dargestellt. Erst später wurde dann ein besonderer Gott *Robigus* konstruiert[106a]. Beim Roßopfer *(aśva-medha)*[107], dem „Prunkstück" des vedischen Opferrituals, wurde ein Roß nach allerlei Vorbereitungen geschlachtet; mit ihm vollzog die Königin einen symbolischen Beischlaf. Es war ein Fruchtbarkeitsritus, welcher das Gedeihen des Getreides sichern sollte. Aber selbst die Darbringung von Gaben an eine Gottheit hat ursprünglich magischen Sinn. In Mexiko wurde der Sonne das Herz von geopferten Menschen dargebracht, damit die Lebenskraft der Sonne gestärkt werde. Die Blutopfer sind ursprünglich nichts anderes als materielle Reinigungs- und Sühneriten, durch welche das gefährliche Sündentabu durch eine stärkere Machtsubstanz beseitigt wird; bisweilen bezwecken sie auch eine Kraftmitteilung an die Gottheiten, so das Bestreichen von Waffen, Fetischen und Götterbildern. Der zauberhafte Charakter des Opfers erklärt es, daß das Opfer in der Spekulation der vedischen Brāhmaṇa eine kosmische Potenz, eine welterhaltende Kraft wurde[108].

Abh. 3), Breslau 1884; *Wrede,* Opfer, HWDA 9, Anh. 19–56; *Eckstein,* Speiseopfer, ebd. 9, Anh. 496–547; *Ders.,* Milchopfer, ebd. 9, Anh. 352–362; *Ders.,* Eier, ebd. 1, 1255–1282.

106 Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi, Freiburg 1920, VIII.

106a *Wissowa,* RKR² 196.

107 *Oldenberg,* RV 471 ff.

108 *Oldenberg,* Weltanschauung der Brahmana-Texte 149 ff.

b) Neben dem prädeistischen Opfer steht das eigentliche *Gabenopfer*[108a], das auf einem anthropomorphistischen Gottesbegriff beruht, auf dem Glauben, daß die Opfergabe einem persönlichen Gott wohlgefällig ist, teils insofern seine Souveränität, sein Besitzerrecht an den Gütern der Welt anerkannt wird, teils insofern durch die Gabe sein Herz erfreut und gewonnen wird. Dies ist Opfer nicht im weiteren Sinn von *operari,* sondern im engeren Sinn von *offerre,* darbringen, überreichen an einen überirdischen Empfänger. Die Frage, welche der Opfervorstellungen die ältere ist, bildet nur ein Teilproblem des großen Fragenkomplexes vom Verhältnis der zauberhaften zur personalistischen Religion.

Nach einer antiken Auffassung ist das Erstlingsopfer die Urform aller Opfer. Diese Auffassung liegt der altisraelitischen Erzählung vom Opfer des Abel und Kain (1. Mos. 4, 3 f.) zugrunde; Abel als Hirte brachte die Erstlinge seiner Herde, Kain als Ackerbauer die seiner Früchte. In Griechenland vertrat Aristoteles[109] die Theorie, daß das Erstlingsopfer die älteste Form des Opfers sei. In der modernen Religionswissenschaft hat P. Wilhelm Schmidt diese Theorie erneuert[110]. Er stützt sich dabei darauf, daß bei kulturarmen Völkern (besonders bei Sammlern und Jägern wie bei den afrikanischen Pygmäen) die Erstlingsopfer die einzigen Opfer sind. Bei diesen Opfern wird nur eine kleine Menge der Früchte, bei Tieren oft nur ein Stück der inneren Organe (Herz, Lunge, Leber) oder des Ohres, bei kleineren Tieren der Kopf geopfert. Die Darbringung wird kommentiert durch ein Gebetswort, z. B. „Dir gebe ich es". Wilhelm Schmidt deutet das Erstlingsopfer als Ausdruck der vollendeten Abhängigkeit, als Anerkennung der göttlichen Souveränität und Eigentumsrechte. Der Mensch besitzt nichts und empfängt alles aus der Hand Gottes. Das Erstlingsopfer ist nach ihm Dank- und Lobopfer, das Element der Bitte um weiteres Spenden der Nahrung nur sekundär. Es ist nicht Speiseopfer, sondern Anerkennungsopfer. Diese Deutung ist in vielen Fällen richtig. Daneben sind aber auch Zaubermotive wirksam; das Opfer eines Teils garantiert die Fortdauer des Segens; das wird besonders deutlich beim Stehenlassen der letzten Garbe[110a], welches den weiteren Ertrag des ganzen Feldes sichert. Das Erstlingsopfer findet sich besonders in der israelitischen Religion[111]: „Die

108a Gifts (versch. Verf.), ERE 6, 197–214.

109 *Aristoteles,* Eth. Nicom. 1160 A 25 ff.

110 First Fruits *(versch. Verf.),* ERE 6, 41 ff.; UG passim s. Reg. Erstlingsopfer, s. bes. IV, 61 ff.; *J. Haekel,* LThK 3², 1054 f.; *Hans Beer,* Ἀπαρχήν und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften, Diss. Würzburg 1894; *P. Stengel,* Pauly-Wissowa 1, 2666 ff.

110a *Heckscher,* Ernte, HWDA 2, 950 ff.

111 *Otto Eißfeldt,* Erstlinge und Zehnten im AT (Beitr. z. Wiss. d. AT 22), Leipzig 1917; *S. Herner,* Vegetabilische Erstlingsopfer im Pentateuch, Lund 1918; *Ratschow-Wendel,* RGG 2³, 608 ff. (Lit.); *Heckscher,* Erstling, HWDA 2, 1976 ff.

Erstlinge von der ersten Frucht auf dem Felde sollst du bringen in das Haus des Herrn, deines Gottes" (2. Mos. 23, 19). „Alle Erstgeburt, die unter deinen Rindern und Schafen geboren wird, was ein Männlein ist, sollst du dem Herrn, deinem Gott, heiligen" (5. Mos. 15, 19, vgl. 2. Mos. 13, 2. 12).

In der semitischen Religion galt auch der erstgeborene Sohn als Gottes Eigentum. Daraus erklärt sich die grausame Sitte des Kindesopfers in Kanaan. Diese wurde jedoch abgelöst durch ein tierisches Opfer; in der israelitischen Religion diente ein Lamm als Ersatz, bei Armen zwei Turteltauben (3. Mos. 12, 6 ff.; vgl. u. S. 214).

Das Bild des Erstlingsopfers behält seine Plastik auch in der neutestamentlichen Verkündigung. „Christus ist der Erstling geworden unter den Entschlafenen" (1. Kor. 15, 20). Die Christen haben „die Erstlinge des Geistes" (Röm. 8, 23), sind „die Erstlinge seiner Kreatur" (Jak. 1, 18); die jungfräulichen Seelen sind „die Erstlinge Gottes und des Lammes" (Offb. 14, 4). Brot und Wein werden im Eucharistiegebet der „Katholisch-apostolischen Gemeinde" als „Erstlinge unserer Habe" bezeichnet.

Verschieden vom Anerkennungsopfer (Lobopfer) ist das Geschenk-, Speise- oder Gabenopfer. Jahwe gebietet den Israeliten: „Ihr sollt nicht mit leeren Händen vor mir erscheinen" (2. Mos. 23, 15). Irdische Sozialbeziehungen werden hier auf den Umgang mit Gott übertragen. Ovid singt:

> Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque
> placatur donis Jupiter ipse datis.
> Gaben, so glaube es mir, gewinnen die Menschen und Götter,
> Zeus, der Höchste, sogar wird durch die Gabe versöhnt (A. A. 3, 653 f.).

Alles das, was dem Menschen wertvoll ist, wird auch der Gottheit dargebracht: Tiere, Früchte, Gebäck, Getränke, Blumen, Schmuck und Waffen. Dem Gabenopfer liegt die Vorstellung zugrunde, daß Gott an diesen Gaben Freude hat, ja sie braucht. Vor allem benötigen sie die Totengeister, die ohne Nahrung und Trank nicht leben können und sonst als schädigende Wesen umherirren. Die Totenopfer leben im deutschen Volksbrauch als „Seelenwecken" [111a] fort.

In ägyptischen und hinduistischen Tempeln empfängt das Götterbild eine regelrechte Verpflegung und Bedienung. Die ägyptischen Götter führen ein „Herrenleben" im Tempel mit allen irdischen Genüssen (s. o. S. 109) [111b]. Auch in Hindutempeln ist „vielfach das Götterbild Gegenstand derselben Etikette wie ein vornehmer Herr. Es wird morgens durch Glockengeläut geweckt, dann gebadet, gesalbt, bekleidet und geschmückt. Es hält einen Mittagsschlaf, erhält Frühstück und Mittagessen, bekommt sein Abendbrot und wird zu Bett

111a HWDA 11, Reg. Seelenwecken.
111b *Alexandre Moret,* Rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris 1902.

gebracht ... Zu bestimmter Zeit unternimmt der Gott Ausfahrten in die Umgebung“ [112].

Aber auch das Motiv des Gabenopfers ist nicht nur anthropomorphistisch. Der Ursinn des *Do ut des* [113], in den Brāhmaṇa *dehi me dadāmi te* [114], ist: *do ut possis dare*. Der Opferer spendet dem Gott Mana, damit er ihm wieder Mana zukommen lasse. „Ich gebe dir Macht, daß du Macht hast und damit das Leben nicht aus Mangel an Macht ins Stocken gerät.“ Die Gabe bindet und verpflichtet den Empfänger, sie schlingt ein zauberhaftes Einheitsband um beide, verhaftet den Empfänger dem Geber. Opfergaben bewirken ein Freundschaftsverhältnis zwischen Schenker und Empfänger; beide haben teil an der Mächtigkeit des Geschenkten. Durch Opfer wird die göttliche Macht gesteigert: „Juppiter dapalis, macte (vermehrt, gestärkt) istace dape pollicenda esto.“ [115] Das germanische Wort *blot* bedeutet „mit Macht erfüllen, kräftigen“, und zwar den Opfergegenstand wie die Gottheit [116]. So findet in der Opfervorstellung eine ständige Vermischung des Mana-Motivs und des Anthropomorphismus statt.

Das Problem: wie gelangt das Opfer in den Besitz und Genuß der Gottheit? ist erst sekundär. Es besteht für das Zauberopfer überhaupt nicht und entsteht erst mit der Problematik des Anthropomorphismus, aber auch hier nur teilweise; die stehengelassenen Früchte sterben ab, Quellen, Flüsse und Seen verschlingen ihr Opfer; die Opfer an die chthonischen Gottheiten vermodern in der Erde. Beim „Ganzopfer“ (ὁλοκαύστωμα) werden die Opfer verbrannt; das Feuer gilt als Mittel, um den himmlischen Gottheiten Opfer zu bringen; der vedische Agni (s. o. S. 43, 46) ist Mittler zwischen Gott und Mensch. Spiritualistisch ist die Theorie, daß die Götter nicht die Speise genießen, sondern deren Seele, das „Leben“ des Opfertieres, seinen Schatten, und daß sie das Opfer nur beriechen oder belecken.

Besondere Opfer sind:

c) Das *Weihrauchopfer* [117]; es hat ursprünglich zauberhafte Bedeutung. Das Tabakrauchen der nordamerikanischen Stämme dient als ekstatischer Stimulus, hat aber zugleich kosmische Bedeutung. Bei den Ojibwa (Algonkin) wird der Rauch nach allen Himmelsrichtungen, nach oben und unten, zu allen höheren Wesen (dem höchsten Wesen, der Großmutter des Universums, den Verstorbenen) gerichtet [118]. Weil das Tabakrauchen bei den Indianern die zauber-

112 *Glasenapp*, H 344.
113 *G. van der Leeuw*, Die Do ut des-Formel in der Opfertheorie, ARW 20 (1920/21) 241–253.
114 Taittirīya-Saṃhitā I, 8, 4, 1; Śata-patha-brāhmaṇa II, 5, 3, 19.
115 *Cato*, Agricultura 132.
116 *A. G. van Hamel*, I Islands Odinsgeloof, Versl. en Mededel. d. K. Ak. d. Wetensch. te Amsterdam 1926, 9 ff.; *de Vries* II, 124.
117 *Hans v. Fritze*, Die Rauchopfer der Griechen, Berlin 1894; s. o. Anm. 9; *Max Löhr*, Das Räucheropfer im AT, Halle 1927.
118 *W. Schmidt*, UG II, 491.

hafte Handlung schlechthin ist, darum wird im Schöpfungsmythus die Erschaffung der Welt auf Tabakrauchen des Schöpfers zurückgeführt[119]. Es hat auch apotropäische Bedeutung ähnlich wie das Feuer (s. o. S. 178 f.). Mit dem magisch-apotropäischen Motiv verbindet sich aber das Gabenmotiv. In allen antiken Religionen ist von der Darbringung des Wohlgeruches an die Gottheit die Rede. Die Griechen und Römer hatten im Tempelhaus in der Nähe des Götterbildes einen *foculus* (Weihrauchaltar). Dem Schlachtopfer wurden die Stirnhaare abgeschnitten und mit Weihrauch ins Feuer geworfen, die Eingeweide des Opfertieres mit Weihrauch bestreut[119a]. Tägliche Opfer von wohlriechendem Harz oder Jyauhtli, einer wermutartigen Pflanze, fanden im alten Mexiko statt[120]. Der Weihrauch wurde im Baalsdienst der Kanaanäer, ebenso im Jahwetempel zu Jerusalem dargebracht, in letzterem täglich morgens und abends auf dem Rauchopferaltar. Jedem Speiseopfer gab man Weihrauch bei und legte solchen auf die Schaubrote. Der Priesterkodex gibt genaue Anweisungen für die Zubereitung des Weihrauchs (2. Mos. 30, 7 f., 34 ff.). Das Weihrauchopfer nimmt einen wichtigen Platz in buddhistischen und hinduistischen Tempeln ein, und zwar werden entweder Weihrauchkörner in ein Becken mit glühender Asche gelegt oder Räucherstäbe hineingesteckt.

Im Alten und Neuen Testament wird der Weihrauch als Bild gebraucht. Der Psalmist betet: „Mein Gebet muß vor dir taugen wie ein Rauchopfer" (Ps. 141, 2). Der Apokalyptiker deutet die goldenen Schalen von Rauchwerk in den Händen der 24 Ältesten und das Rauchwerk im goldenen Rauchfaß des Engels als die Gebete der Heiligen (Offb. 5, 8; 8, 3 f.). Paulus sagt: „Wir sind Gott ein guter Geruch (εὐωδία) Christi" (2. Kor. 2, 15). Ähnlich Eph. 5, 2: „Christus hat sich für uns dargebracht als Gabe und Opfer, Gott zu einem süßen Geruch" (εἰς ὀσμὴν εὐωδίας)[120a].

Das alte Christentum hegte eine Abneigung gegen den Weihrauch, der als „Speise der Dämonen" galt (Tertullian Apol. 22). Das Weihrauchstreuen vor heidnischen Göttern galt als Zeichen des Abfalls von Christus (die Christen, die dies taten, hießen *turificati*); dennoch war es beim Begräbniswesen nicht auszurotten. Nach dem Sieg des Christentums über das Heidentum fand der Weihrauch auch im Gottesdienst Eingang. Vom 4. Jahrhundert an wurden zuerst in der Grabeskirche zu Jerusalem, dann in den großen Basiliken des Westens Räuchergeräte vor Altären und Märtyrergräbern aufgestellt, später auch vor Heiligenbildern. Die Beräucherung des Altars und des ganzen Gotteshauses bei Beginn der Liturgie wird schon von Dionysius Areopagita (5. Jahrhundert) erwähnt (Eccl. hier. 3, 3). Im Westen wurde der Weihrauch

119 Z. B. bei den Pomo- und Joshua-Indianern, *Schmidt*, UG II, 211 f., 331 ff.
119a *Eitrem*, Opferritus (s. o. S. 204, Anm. 105), 198–260.
120 *Krickeberg*, Amerikanische Kulturen 219.
120a *E. Lohmeyer*, Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzgber. Heidelberg. Ak., 1919, 9; *A. Stumpff*, ThWNT 2, 808 ff.

bei der Meßliturgie später als im Osten verwendet. Im ältesten *Ordo Romanus* dient er der Verehrung des Evangelienbuches. Danach gewann er immer weitere Ausdehnung. In der feierlichen römischen Messe findet eine umfassende Altarberäucherung bei Beginn und nach der Opferung statt, eine weitere während der Konsekration, ferner bei Weihehandlungen (Kirchweihe usw.), besonders beim latreutischen Sakramentskult (vor dem Sakramentssegen und bei Prozessionen). In der katholischen Liturgik lebt die alte dreifache Bedeutung des Weihrauchs weiter: *1.* die apotropäische („ad effugandos daemones", Innozenz III., De sacr. miss. II, 17) und lustrative (sühnende), *2.* die der Opferdarbringung, *3.* die eines symbolischen Bildes für das Gebet, die innere Opferhingabe und die guten Werke, welche der Liebe entströmen (s. o. S. 179).

d) Das *Blutopfer*[120b] findet sich in allen Religionen und noch im heutigen Indien. „Namentlich die Göttin *Kālī* ist außerordentlich blutdürstig, und an ihren Festtagen strömt der Boden ihres Tempels vom Blut der geschlachteten Opfertiere."[121] Die Blutsprengung war entscheidend beim Sündopfer *(ḥattā, ʿāšām)* des alttestamentlichen Tempelkults. „Der Priester soll seinen Finger in das Blut tauchen und damit siebenmal sprengen vor dem Herrn, vor dem Vorhang im Heiligen, und soll von dem Blut tun auf die Hörner des Räucheraltars, der vor Gott in der Hütte des Stifts steht, und alles übrige Blut gießen an die Hörner des Brandopferaltars" (3. Mos. 4, 6 f.). Eine besondere Blutsprengung fand am Versöhnungstage statt. Der Hohepriester brachte das Blut des Bockes hinter den Vorhang und besprengte die heilige Lade; er „soll also versöhnen das Heiligtum von der Unreinigkeit der Kinder Israel und von ihrer Übertretung in allen ihren Sünden" (3. Mos. 16, 15 f.). Bei den Nordgermanen wurde das herabrinnende Blut in der Grube oder dem Opferkessel aufgefangen; in dieses tauchte der Priester einen Wedel, um das Volk damit zu besprengen und Altäre, Götterbilder und Tempelwände zu bestreichen[122].

Hier besteht ein enger Zusammenhang mit den Reinigungsriten (s. o. S. 190 ff.). Dabei verbinden sich zauberhafte und anthropomorphistische Vorstellungen. Das Blutopfer dient der Stillung des göttlichen Zornes, der Genugtuung und Versöhnung. Der tieferliegende Gedanke jedoch ist die Ladung des heiligen Gegenstandes oder heiliger Mächte mit der Kraft- und Seelensubstanz des Blutes und damit zugleich die Beseitigung des gefährlichen Tabu, das ein heiliges Objekt bedroht. Die Entsühnung des allerheiligsten Kultobjektes im jerusalemischen Tempel dient zugleich der Bannung der Fluchkräfte, die im Allerheiligsten aufgespeichert sind. Aber auch die Idee einer Stellvertretung

120b Expiation and Atonement (versch. Verf.), ERE 5, 649–671; *W. Schrenk*, Babylonische Sühneriten usw., Leipzig 1908; *E. M. Loeb*, The Blood Sacrifice Complex (Mem. Amer. Anthr. Soc. 30), 1923; *Dionys Schütz*, Schuld- und Sündopfer im AT, Breslau 1930; *C. Moraldi*, Espiazione sacrificale e riti espiatori, Rom 1956.

121 *Glasenapp*, H 345.

122 *de Vries* II, 127.

des Menschen durch das Opfertier ist dabei wirksam. Oft werden nur geringe Blutopfer dargebracht, z. B. bei den Semang, welche beim Gewitter sich ritzen und durch Blutsprengung das höchste Wesen versöhnen oder bannen[122a]. In Mexiko zapften bei der Tempelweihe die Könige sich Blut aus den Ohren. Eine andere Form des mexikanischen Blutopfers ist die, mit dem Obsidianmesser oder dem Agavedorn Ohren, Zunge, Haut auf der Brust oder Wade zu ritzen oder zu durchstechen. Vorher wurde Blut aus dem Finger genommen und zum Himmel und nach den vier Weltgegenden geschleudert[122b].

e) Das *Menschenopfer*[123] ist sehr weit in der antiken Welt verbreitet; bei Griechen, Römern, Germanen und Kelten ebenso wie bei Phönikiern, Aramäern, Mexikanern und Japanern. Die Menschenopfer sind zu unterscheiden vom bloßen zauberischen Kannibalismus, der Anthropophagie[124]. Das Fleisch bestimmter Menschen (besonders feindlicher Krieger und Häuptlinge, auch von Frauen) wird verzehrt, weil es Mana enthält; zumal Herz und Schädel besitzen zauberhafte Lebenskraft. Die Kopfjäger sammeln Schädel und hängen sie auf, um ihre Behausung vor bösen Mächten zu schützen. Eine riesige Ausdehnung gewannen die Menschenopfer im alten Mexiko und Peru. Bei der Weihe des Haupttempels in Mexiko 1487 wurden in vier Tagen 20 000 bis 80 000 (die Quellen machen verschiedene Angaben) geopfert. Diese Menschenopfer bezweckten eine Machtmitteilung an die Natur (Sonne, Vegetation). Der Mensch wird getötet als Sinnbild einer alternden Naturgottheit (der Sonne, eines Vegetationsdämons); dabei wird das Herz aus der Brust gerissen. Im schwäbischen Ziu-Kult wurde beim Frühlingsfest zur Stärkung des Wachstums der Natur ein Mensch dargebracht. Im Herbst wurden ebenfalls Menschen geopfert (durch Beerdigen, Verbrennen und Ertränken). Weitverbreitet sind die Bauopfer[125]. In Japan wurden „Menschenpfeiler" *(hito-*

122a *W. Schmidt,* UG III 160.

122b *Krickeberg,* Altmexikanische Kulturen 220.

123 Human Sacrifice (versch. Verf.), ERE 6, 840–867; *K. Beth,* Menschenopfer, HWDA 6, 156–174; *F. M. Th. de Liagre-Böhl,* Das Menschenopfer bei den alten Sumerern, in: Opera Minora, Groningen 1953, 163–173; *Krickeberg,* Altmexikanische Kulturen 220 ff.; *Carl Mommert,* Menschenopfer bei den alten Hebräern, Leipzig 1905; *Evaristus Mader,* Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker (Bibl. Studien XIV, 5, 6), Freiburg 1909; *K. Dronkert,* Het Mensenoffer in de Oud-Testamentsche Wereld, Baarn 1955; *Friedrich Schwenn,* Das Menschenopfer bei den Griechen und Römern (RVV XV, 3), Gießen 1915; *J. Maringer,* Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas, Freiburg 1943; *E. Mogk,* Die Menschenopfer bei den Germanen, Abh. Sächs. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. (1909) 607–643; *Georg Müller,* Zeugnisse germanischer Religion, München 1935, Reg. Menschenopfer; *Paul Herrmann,* Altdeutsche Kultbräuche, 28 ff.; *de Vries* I, 251 ff.; II, 131 ff.; *C. A. Schmitz, O. Eißfeldt,* RGG 4³, 867 f. (Lit.).

124 *J. A. MacCulloch,* Cannibalism, ERE 3, 194–208; *Ewald Volhard,* Kannibalismus, Stuttgart 1939.

125 *P. Sartori,* Über das Bauopfer, Zeitschrift für Ethnol. 30 (1898) 1–54; *Eliade,* RGG 1³, 935; *Stübe,* HWDA 1, 962 ff. *E. Sidney Hartland,* Foundation-rites, ERE 6, 109 ff.

bashira) errichtet: lebende Menschen wurden unter den Pfeilern von Burgen und Brücken begraben[126]. In Kanaan (Megiddo, Gezer, Taanek) wurden Leichen im Fundament oder unter der Schwelle gefunden. Das Bauopfer war auch bei den Kelten und Germanen üblich. Deutsche Sagen berichten von der Einmauerung lebender Menschen im Brückenbau. Noch im Mittelalter wurden Kinder bei der Grundsteinlegung von Burgen, Stadtmauern und Brücken eingemauert.

Die Menschenopfer dienen als „Sühneopfer". Es herrscht der Glaube, man müsse in Zeiten der Not, besonders der nationalen, durch Menschenopfer Gefahren bannen, den „Zorn" einer Gottheit stillen. „Zorn" ist jedoch nicht ohne weiteres anthropomorph aufzufassen, sondern als lastender Fluch, wilder Durst – „es rast der See und will sein Opfer haben" (Schiller, Wilhelm Tell I 1). Der „Zorn" des Numen wird erregt durch Verletzung irgendeines Tabu.

Besondere Formen des Menschenopfers sind

1. das *Kinder- und Jungfrauenopfer:* die Keuschheit der Jungfrau gilt als besondere Kraftkonzentration. Auch hier ist das zauberhafte Motiv deutlich erkennbar. Kinderopfer waren besonders in Kanaan heimisch. Der Felsenaltar von Taanek war von Kinderleichen umgeben. Den Gottheiten der Phönikier und Ammoniter wurden Kinderopfer dargebracht. Auch in Israel war dieser ‚Molochkult'[126a] gebräuchlich. An der Kultstätte Tofet im Tale Ben Hinnom bei Jerusalem wurden Kinder dem Gott geopfert, und zwar zuerst geschlachtet und dann dem Götterbild in die Arme gelegt, wobei sie in eine Feuergrube hinabglitten (Jer. 2, 23; 19, 5 ff.; Hes. 23, 37).

2. Das *Kriegsgefangenenopfer.* Im alten Israel gehörte die gesamte Beute Jahwe. Sachwerte durften nicht berührt, sondern mußten vernichtet oder im Tempel aufgestellt werden. Menschen durften nicht geschont, sondern mußten getötet werden, weil der „Bann" *(herem)* auf ihnen lag. Samuel strafte König Saul wegen des Ungehorsams gegen Jahwes Befehl, weil dieser den Amalekiterkönig Agag verschont hatte, und zerhieb diesen selbst „in Stücke" (1. Sam. 15). Bei den Germanen war die Tötung der Kriegsgefangenen Regel. Sie wurden lebendig begraben, am Altar erschlagen oder verbrannt. Weissagende Priesterinnen der Kimbern bekränzten die Kriegsgefangenen und führten sie an einen ehernen Kessel, der etwa 20 Maß umfaßte. Eine von ihnen bestieg einen Tritt und durchschnitt dem über den Kessel gebeugten Gefangenen die Kehle[127]. Vor der Schlacht versprach der kriegführende Fürst den Göttern das Blut seiner Feinde, so 405 der Gotenkönig Radegais bei seinem Zuge nach Italien[128]. Der Frankenkönig Theudebert brachte 539 beim Über-

126 *Florenz* in *Chantepie* I, 331.
126a *Otto Eißfeldt,* Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle 1935; *Ders.,* RGG 4³, 1089 f.; *K. Dronkert,* De Molochdienst in het OT, Leiden 1953.
127 *Strabo* VII, 294 nach *Poseidonius; Müller,* Zeugnisse, 115.
128 *Isidor,* Hist. Got. 14 nach *Orosius; Müller,* Zeugnisse 70 f.

gang über den Po gotische Frauen und Kinder als „Erstlingsopfer des Krieges" dar[129]. In Mexiko wurden Scheinkriege veranstaltet, damit die scheinkämpfenden Völker Kriegsgefangene zur Opferung bekamen.

3. Das *Königsopfer*[130]. In Zeiten nationalen Unglücks glaubte man, daß durch Tötung oder auch Selbsttötung des Herrschers die Wohlfahrt der Nation gesichert werde. In manchen Ländern (Südindien, Äthiopien, Schweden und Preußen) wurde der König in der Vollkraft der Jahre getötet. Auch hier liegt ein zauberhaftes Motiv zugrunde: die Lebenskraft des Königs, in dem die Kraft der ganzen Nation konzentriert ist, darf nicht im Abnehmen begriffen sein, sondern muß immer ihre Fülle besitzen.

4. Das *Totenbegleitopfer*[131] ist aus dem Glauben an das Fortleben nach dem Tode entstanden. Man glaubte, den Toten ihre volle Weiterexistenz und ihr volles Lebensglück garantieren zu müssen, indem man nicht nur Speise und Trank ihnen opferte, sondern Menschen als Begleiter und Helfer beigab. Die Witwenverbrennung in Indien[132] ist eine charakteristische Form dieses Totenopfers. Die gattentreue Witwe *(satī)* legt sich auf den Scheiterhaufen ihres Mannes. Bis heute ist in Indien dieser Brauch trotz gesetzlichen Verbotes nicht ganz ausgerottet; die Volksmenge hindert gelegentlich die Polizei am Eingreifen. In Japan wurde beim Begräbnis vornehmer Personen eine Anzahl Untergebener lebendig mitbegraben und so ein „Menschenzaun" *(hito-gaki)* rings um den Grabhügel errichtet. Daneben steht die „Totennachfolge" *(junshi),* das freiwillige Mitsterben der Vasallen beim Tode der Herren in der Form des Selbstmordes[133]. Noch 1912 verübte General Nogi mit seiner Frau am Begräbnistage des Kaisers Meiji Selbstmord.

5. Das magische *Selbstopfer (devotio)*[133a] nahm einen wichtigen Platz in der römischen Religion ein. Wenn die römischen Truppen in Gefahr waren, von ihren Feinden besiegt zu werden, boten sich die Führer den *di manes* und der *Tellus* als Opfer an, so Publius Decius Mus 340 v. Chr. im Kampf gegen die Latiner am Vesuv und sein gleichnamiger Sohn 295 bei Sentino in der Schlacht gegen die Etrusker. Durch dieses Sühneopfer *(piaculum)* wollten sie einerseits den „Zorn" der Götter stillen und andererseits diesen Macht über die Feinde geben. Die Zauberkraft dieser Todeshingabe wurde noch erhöht durch den Gebrauch der Weiheformel *(carmen devotionis).*

f) Ungeheuer schwer lasteten die Menschenopfer auf der antiken Welt. Diese furchtbare Verschwendung mit kostbaren Menschen- und Tierleben mußte beim Fortschritt des menschlichen Denkens die Menschen aufrütteln.

129 *Procopius,* Bell. Got. II, 25; *Müller,* Zeugnisse 71.
130 *Frazer,* GB I, 157 ff.; *de Vries* II, 117 ff.
131 *Geiger,* Grabbeigabe, HWDA 3, 1082–1103.
132 *E. Thomson,* Suttee, London 1928.
133 *Florenz* in *Chantepie* I, 331.
133a Liv. Hist. Rom VIII 9; X 28; *Wissowa,* RKR² 384.

Gleichwohl wagten sie nicht, auf die Zauberopfer zu verzichten. So fanden sie einen Ausweg in *Ersatzopfern*[134], die ein Surrogat für die Hingabe des verwirkten Menschen- und Tierlebens bilden sollten. Zunächst wurde das Menschenopfer durch das Opfer eines Tieres ersetzt, das als *anima vicaria* bezeichnet wird. Einen mythologischen Reflex dieses Übergangs stellt die Erzählung von der Opferung Isaaks durch Abraham (1. Mos. 22) dar; ein Widder tritt an die Stelle des erstgeborenen Sohnes. Dasselbe berichtet die griechische Sage[135]: Phrixos, Sohn des Athamas in Orchomenos, sollte geopfert werden; seine Mutter sandte einen Widder mit goldenem Vlies; Hermes trug Phrixos über das Meer nach Aea, wo dieser den Widder opferte. An die Stelle Iphigenies tritt eine Hinde. Als Ersatz der zu opfernden Menschen und Tiere dienen Figuren aus Metall, Ton oder Stroh. Strohpuppen traten an die Stelle der wirklichen Menschen im chinesischen Opferkult, desgleichen bei den Germanen; beim Herbstopfer wurden solche „Strohmänner" begraben, verbrannt oder ertränkt. Bei den Argivischen Opfern wurden in Rom Binsenpuppen *(argei)* vom Pons Sublicius in den Tiber gestürzt[136]. Am Feste der *Compitalia* wurden an Kreuzwegen statt der ursprünglichen Kinderopfer später Puppen- oder Wollknäuel aufgehängt[136a]. Dabei liegt der Gedanke zugrunde, daß beim Opfer der Schein für Wahrheit gilt (in sacris simulata pro veris accipi)[136b].

Menschen- und Tierfiguren tragen im Votiv-Opfer[137] den Charakter eines Ähnlichkeitszaubers. Durch Aufhängen von Abbildern der kranken Glieder oder Menschen und Tiere im Heiligtum glaubte man Heilung des betreffenden Gliedes, Menschen oder Tieres zu erlangen. Ein besonders charakteristisches Beispiel bietet 1. Sam. 6: Der Raub der Bundeslade durch die Philister hatte einen furchtbaren Fluch zur Folge: Beulenpest und Mäuseplage. Die Philister senden die Lade zurück zusammen mit fünf goldenen Beulen und fünf goldenen Mäusen, die als *'āšām* („Schuldopfer") bezeichnet werden. Die griechisch-orthodoxen und katholischen Wallfahrtskirchen zeigen seit dem 10. Jahrhundert kein anderes Bild als die antiken Tempel und die germanischen Kreuzwege: alle möglichen menschlichen Organe, auch das Herz der

134 *K. Beth*, Ersatzopfer, HWDA 2, 964–974; *Isidor Scheftelowitz*, Das stellvertretende Huhnopfer mit bes. Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens (RVV XIV, 3), Gießen 1914.

135 *Herbert Hunger*, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Wien 1953⁴, 167 ff., 290 f.

136 *Wissowa*, RKR² 420.

136a *Wissowa*, Pauly-Wissowa 4, 791.

136b Serv. Aen. II 116.

137 *Franciscus Ziemann*, De anathematis Graecis, Diss. Königsberg 1885; *Jakob Burckhardt*, Die Weihegeschenke der Alten, in: Kulturgeschichtliche Vorträge, 1884 (Kröner), 174 ff.; *E. Reisch*, Griechische Weihegeschenke, Wien 1890; *W. H. D. Rouse*, Greek Votive Offerings, Cambridge 1902; *Ders.*, Votive Offerings (Greek), ERE 12, 641 ff.; *R. Andrée*, Votive und Weihegeschenke des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904; *Rudolf Kriss*, Volkskundliches aus bayerischen Gnadenstätten, Augsburg 1931.

Liebenden, und alle möglichen Tiere, die bei Tierseuchen aufgestellt wurden, Pferde, Rinder, Schafe, Ziegen, selbst Mäuse. Urbild und Abbild sind durch ein zauberhaftes Identitätsband verbunden; durch das Aufhängen eines Abbildes im Heiligtum strömt übernatürliche Heilkraft in den kranken Körper oder das kranke Glied über. In der unmittelbaren Nähe des Götterbildes oder Gnadenbildes muß alle Krankheit und Seuche schwinden. Heine hat in seiner „Wallfahrt nach Kevelaer" diesen Ähnlichkeitszauber schön beschrieben:

Die Muttergottes zu Kevelaer
trägt heute ihr bestes Kleid,
Heut' hat sie viel zu schaffen,
Heut' kommen viel kranke Leut'.

Die kranken Leute, die bringen
ihr dar als Opferspend'
aus Wachs gebildete Glieder,
viel wächserne Füß' und Händ'.

Und wer eine Wachshand opfert,
dem heilt an der Hand die Wund',
und wer einen Wachsfuß opfert,
dem wird der Fuß gesund.

Bei der Maus soll die Votivgabe die gegenteilige Wirkung haben: die Mäuse sollen zugrundegehen. Wir haben hier ein Beispiel, wie tief die Opferbräuche der katholischen Volksfrömmigkeit in der Sphäre des Zauberhaften stecken.

Neben Abbildern und Figuren stehen als weitere Ersatzopfer die Opferkuchen[138]. Anstelle der kostspieligen Tiere wurden tierförmige Opferkuchen dargebracht, so im Kult der Astarte und Artemis hirschförmige Opferkuchen. Die Pferdchen und Schweinchen am Weihnachtsbaum sind alte germanische Opferkuchen. Die Brezeln *(bracellum, brachiolum, bracelet)*, auch Bäugeln (ahd. *baug* = Ring) sind ein Ersatz für die goldenen Armspangen, die den Toten mit ins Grab gegeben wurden. Die Schneckengebäcke gehen auf die Hakenkreuze zurück, die man als apotropäische Mittel (Zeichen des Lebens und des Glückes, s. o. S. 105 f.) den Toten mit ins Grab gab.

Ein wichtiger Ersatz für wertvolle und komplizierte Opfergaben ist das Opfergeld (s. o. S. 109 f.). Althochdeutsch *gelt*, angelsächsisch *gild* bedeutet Opfer; Gilde ist die Opfergemeinschaft. Durch „Symbolopfer", die Münzen, wurde das „Realopfer" abgelöst: das Metall ist sekundär.

Eine andere Form der Ersatzopfer ist das symbolische Opfer, die Andeutung der Tötung des Menschen durch eine symbolische Handlung. Im Tempel der Artemis zu Tauropolis ritzten sich die Frommen mit dem Schwert am Halse zum Zeichen der Schlachtung. Die römischen Frauen zerfleischten sich die Wangen und zeigten das Blut der Unterweltsgöttin. Die spartanischen Knaben und arkadischen Weiber geißelten sich. Im germanischen Volksglauben ist an die Stelle der Ertränkung in zauberhaften Fruchtbarkeitsriten ein vorübergehendes Inswasserwerfen oder Besprengen getreten. Nackte Mädchen

138 *Paul Herrmann*, Altdeutsche Kultbräuche, 24 ff.; *Eckstein*, Gebildbrote, HWDA 3, 173–405; *Ders.*, Zopfgebäck, ebd. 9, 945 ff.

werden ins Wasser geworfen oder besprengt, oder mit Laub, Schilf und Blumen gekleidete Jünglinge und Mädchen werden durchs Dorf geführt. Der „Metzgersprung" im Brunnen vor dem Münchener Rathaus hat den gleichen Ursprung. Das grausame Menschenopfer ist in diesen Bräuchen völlig verharmlost. An die Stelle des Königsopfers tritt das *regifugium;* der alte König, der eigentlich geopfert werden sollte (s. o. S. 213), muß statt dessen das Land verlassen (s. u. S. 368).

Weitere Ersatzopfer sind die *pars pro toto*-Opfer: *1.* das *Fingeropfer*[138a], *2.* das *Haaropfer.* Das Haar wird als Sitz zauberhafter Kraft[139] (Simsonsage, Ri. 16) der Gottheit geopfert. Das Haaropfer war mit dem Nasiräat verbunden, das noch Paulus auf sich nahm (Apg. 21, 24). Auf das Haaropfer geht auch die Tonsur der christlichen Mönche, Nonnen und Priester zurück, die seit dem 4. und 5. Jahrhundert üblich ist. Es gibt verschiedene Formen der Tonsur[140]: α) die *Tonsura Petri,* bei der ein Haarkranz stehen bleibt, β) die *Tonsura Pauli,* bei der das Haupt völlig abrasiert wird (nach Apg. 21, 24), γ) die *Tonsura Joannis* oder *Jacobi,* bei der nach dem Muster der Druiden der Vorderkopf von Ohr zu Ohr geschoren wird. Die Tonsur der buddhistischen Mönche und Nonnen, die ihr Haupt völlig kahl scheren, hat einen anderen Ursprung. Sie besiegelt die völlige Gleichstellung in der Ordensgemeinschaft unter Absage an die Kaste, deren Kennzeichen eine bestimmte Haartracht ist.

g) Das *Geschlechts-* und *Keuschheitsopfer: 1.* Die *Beschneidung*[141] ist bei zahlreichen Völkern in Übung, ausgenommen die Indogermanen, Mongolen und Ugrofinnen, teilweise bei beiden Geschlechtern, meist in der Pubertät, auch vor der Hochzeit. Beim Überfall Jahwes auf Mose beschneidet Zippora die Vorhaut ihres Sohnes als Ersatz für das Leben des Mose und bezeichnet ihn als „Blutbräutigam" (2. Mos. 4, 24 ff.). Daneben ist die Beschneidung ein magischer Fruchtbarkeitsritus analog dem Erstlingsopfer. Sie dient der Sicherung der männlichen Zeugungskraft und der weiblichen Gebärkraft. Im israeli-

138a *MacCulloch,* Austerities, ERE 2, 231 ff.

139 *A. Schimmel,* RGG 3³, 1 f.; *Bonnet,* RLÄR 267; *L. Sommer,* Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912; *Ders.,* Haaropfer, Pauly-Wissowa 7, 2105 ff.; *P. Schredelsker,* De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent, Diss. Heidelberg 1913; *Eitrem,* Opfer und Voropfer, 344 ff.; *Nilsson,* GGR 125 ff.; *Bächthold-Stäubli,* Haar, HWDA 3, 1239–1288; *Louis H. Gray,* Hair and nails, ERE 6, 474 ff.; *Hamp,* LThK 4², 1293 f.; *Eitrem,* 344–415.

140 *Neudecker-Hauck,* Tonsur, RE 19, 836 ff.; *Th. Gobillot,* Sur la Tonsure chrétienne, Rev. de l'Hist. Eccl. 21 (1925) 399–464; *U. Fuchs,* LThK 10, 207 f.; Tonsure (versch. Verf.), ERE 12, 385 ff.

141 Circumcision (versch. Verf.), ERE 3, 659–680; *F. Bryk,* Die Beschneidung bei Mann und Weib, Neubrandenburg 1931 (engl. 1934); *Ad. E. Jensen,* Beschneidung und Reife-Zeremonien bei Naturvölkern I, Stuttgart 1932; *J. G. Schur,* Wesen und Motive der Beschneidung im Lichte der alttestamentlichen Quellen und der Völkerkunde, Helsingfors 1937; *Pierre Gordon,* L'Initiation sexuelle et l'evolution religieuse, Paris 1946; *Herman Nunberg,* Problem of Bisexuality as reflected in circumcision, London 1949; *F. R. Lehmann,* RGG 1³, 1090 f.; *F. Stummer,* RAC 2, 159 ff.

tischen Priesterkodex ist sie zum „Bundeszeichen" geworden (1. Mos. 17, 10 ff.). Im Deuteronomium wird symbolisch von einer „Beschneidung des Herzens" geredet (5. Mos. 10, 16). In ähnlicher Weise redet auch Paulus von einer „Beschneidung des Herzens, die im Geist geschieht" (Röm. 2, 29). Der Verfasser des Kolosserbriefes sieht in der Taufe die „Beschneidung Christi, die ohne Hände geschieht" (Kol. 2, 11). Trotz dieser neutestamentlichen Umdeutung hat sich die jüdische Beschneidung bei den Äthiopiern und syrischen Nestorianern erhalten.

2. Die *Kastration*[142] findet sich im Kult des Attis und der Kybele (Rhea, Magna Mater) und in anderen Kulten. Die Eunuchen-Priester geben durch sie ihre männliche Kraft und Zeugungsfähigkeit an die große Fruchtbarkeits- und Muttergöttin hin. Lucian spricht von einer „Verschneidung für Rhea"[143]. Gelegentlich wurden als Tierersatz tierische Phallen in einem Korb geopfert. Die Kastration wird als Bild für die freiwillige Ehelosigkeit von Jesus gebraucht (Mt. 19, 12), durch das deren schmerzlicher Eingriff in das natürliche Leben hervorgehoben wird. Origenes verstand Jesu Wort buchstäblich und ließ sich entmannen[144].

3. Die *sakrale Prostitution*[145] besteht in der Hingabe der weiblichen Reinheit an die männliche oder weibliche Gottheit, die vertreten ist durch den Priester oder Fremdling. Ursprünglich stellte sie einen nachahmenden Fruchtbarkeitszauber dar. Ihr Zentrum war in Kleinasien und Babylonien. Nach dem Bericht Herodots (I, 199) mußte jedes babylonische Mädchen im Tempel der Ištar ihre Reinheit zum Opfer bringen. Neben dieser allgemeinen sakralen Prostitution steht die berufliche Tempelprostitution. Die Tempelmädchen trugen in Babylonien den kennzeichnenden Namen *ḳadištu* = die Heilige (heilig im Sinne der Zaubermacht, s. o. S. 29 ff.) oder *ḥarimtu* = die vom profanen Leben Ausgeschlossene[146]. Von dort kam die sakrale Prostitution nach Syrien, Phönikien, Kanaan, Kleinasien, Griechenland, Persien und Südindien. Die Tempelmädchen der Aphrodite erhielten den Namen Hierodulen. Die sakrale Prostitution fand Eingang in den Jahwekult (5. Mos. 23, 18) und Jahwetempel zu Jerusalem mit derselben Bezeichnung *(ḳᵉdešā)*. Hier stieß sie

142 *L. H. Gray,* Eunuch, ERE 5, 579 ff.; *Raoul de Grasserie,* Psychologie et sociologie du eunouchisme et du célibat, Paris 1912; *M. J. Lagrange,* Attis et le christianisme, Rev. bibl. 28 (1919) 419–480; *Peter Browe,* Zur Geschichte der Entmannung, Breslau 1936.

143 De dea syria 15.

144 *Eusebius,* Hist. eccl. VI, 8, 2.

145 Prostitution (versch. Verf.), ERE 10, 404–409; *D. G. Hogarth, G. A. Barton,* Hierodouloi, ERE 6, 671–676; *Rühle,* RGG 4², 1579 f.; *Heiler,* Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, EhK 21 (1939) 13 ff.; *van der Leeuw,* Ph. 225 ff.; *Walter Otto,* Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten, hrsg. v. *Zucker* (Abh. Bay. Ak. W. phil.-hist. Kl. 29), München 1949.

146 *Elisabeth Mary Mac Donald,* The position of woman as reflected in Semitic codes of law (University of Toronto Studies), 1931, 25 ff.; *D. G. Lyon,* The consecrated woman of the Hammurabi Code, Studies presented to Toy, NY. 1912, 341–360.

freilich auf den schärfsten Widerstand der Propheten; zu den Reformen des Königs Josia gehört die Beseitigung des sakralen Bordells im Tempel zu Jerusalem (2. Kön. 23, 7). Der prophetische Protest in Israel (Mich. 1, 7) ist die erste Reaktion der höheren Religion gegen die „Hurerei" der *Ḳedᵉšōt*. So wenig wie die anderen Fruchtbarkeitsriten ist jedoch die sakrale Prostitution von unserer abendländischen christlichen Ethik aus zu beurteilen; sie muß vielmehr aus der magischen Denkweise der alten Welt verstanden werden. „Die Prostitution verherrlicht kultisch wie der Phallusdienst die geheimnisvolle Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes und des Lebens überhaupt durch Zeugung und ist so eine Form der opfernden Selbsthingabe an die Göttin der Fruchtbarkeit" [147] (s. u. S. 416).

Wie das Opfer durch symbolische Ersatzhandlungen abgelöst wurde, so auch die sakrale Prostitution, z. B. durch das symbolische Beilager mit einem Knaben im Tempel zu Naxos. In vergeistigter Form lebt sie fort in der Terminologie der asketischen Virginität. Die *sponsae Christi* geben nicht nur ihre Seele, sondern auch ihren Leib an Christus hin [148]. Der Zusammenhang mit dem primitiven Keuschheitsopfer ist hier unverkennbar.

h) In der höheren Religion erhebt sich, ebenso wie in der Philosophie, eine entschiedene *Kritik am materiellen Opfer* [149], und zwar einmal aus matephysisch-religiösen Motiven. Apollonios von Tyana sagt: „Man darf unter keinen Umständen dem großen, über alles erhabenen Gott opfern." [150] Im Asclepius des Pseudo-Apuleius heißt es: „Es gleicht einem Sakrileg, Gott beim Gebet Weihrauch und andere Opfergaben zu verbrennen. Denn ihm fehlt nichts, der alles ist und dem alles gehört." [151] In ähnlicher Weise läßt der israelitische Psalmist Jahwe sprechen: „Ich will nicht aus deinem Hause Farren nehmen noch Böcke aus deinen Ställen. Denn alle Tiere des Waldes sind mein wie das Vieh auf den Bergen . . . Wo mich hungerte, wollte ich dir nicht davon sagen, denn der Erdboden ist mein und alles, was drinnen ist. Meinst du, daß ich Ochsenfleisch äße und Bocksblut tränke?" (Ps. 50, 9. 12 f.).

Zu den metaphysischen Einwänden treten ethische. Seneca erklärt: „Non immolationibus nec sanguine multo colendum (deum), . . . sed mente pura, bono honestoque proposito" (Fr. 123). Auch die israelitischen Propheten geben eine ethische Motivierung ihrer Kritik am Opfer. Samuel erklärt: „Gehorsam ist besser denn Opfer und Aufmerken besser denn das Fett von Widdern" (1. Sam. 15, 22). Amos verkündet: Jahwe fordert Recht und Gerechtigkeit, nicht Opfer (Am. 5, 21 ff.). Durch Hosea erklärt Jahwe: „Ich habe Lust an

147 *Friedrich Jeremias* in *Chantepie* I, 554.
148 *Hieronymus*, ep. ad Eustochium; *Heiler*, Gebet⁵, 332.
149 *Viktor Schönbächler*, OSB, Die Stellung der Psalmen zum alttestamentlichen Opferkult, Freiburg (Schweiz) 1941.
150 *Eusebius*, Praeparatio Evangelica 4, 13.
151 *R. Reitzenstein*, Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius, ARW 7 (1904) 394.

der Liebe und nicht am Opfer und an der Erkenntnis und nicht am Brandopfer" (Hos. 6, 6). Jesus wiederholt diese Forderung (Mt. 9, 13). Amos, Micha, Jesaja und Jeremia verkünden geradezu, daß Jahwe die äußeren Opfer und Kultakte als Frevel und Greuel hasse und anstelle des Opfers ethische Gesinnung und Tat verlange. Im Ebioniten-Evangelium bekennt Jesus: „Ich bin gekommen, die Opfer aufzuheben, und wenn ihr nicht aufhöret mit den Opfern, dann wird über euch nicht aufhören der Zorn Gottes" (Epiph., Haer. 30, 16, 5). Die Zerstörung des Tempels, die Jesus weissagt (Mk. 13, 2), schließt die Aufhebung des Opferdienstes in sich. Das Umstoßen der Tische der Verkäufer im Vorhof des Tempels (Mk. 11, 15) weist in diese Richtung.

i) Dennoch wird in der höheren Religion das *Opfer* nicht völlig abgestoßen, sondern umgedeutet und *ins Geistig-Sittliche transponiert*[152]. Von einem „vernünftigen Opferdienst" (λορικὴ θυσία oder λατρεία) sprechen sowohl das *Corpus Hermeticum* (I, 31; XIII, 18) wie der Römerbrief (12, 1), von „geistlichen Opfern" (πνευματικαὶ θυσίαι) der 1. Petrusbrief (2, 5). Philo bezeichnet den Νοῦς (Geist) als das „von Blutschuld reinste, heiligste, frömmste Opfer" (Spec. leg. I, 201). Als solch ein wahres Opfer gilt: *1.* das *Lob- und Dankgebet.* Der Prophet Hosea spricht von „Farren der Lippen" (Hos. 14, 3). Der Psalmist mahnt Ps. 50, 14: „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde." Ps. 50, 23: „Wer Dank opfert, der preist mich." Im Talmud (Pesiḳta 79 a) heißt es: „In Zukunft werden alle Opfer aufhören, aber das Opfer des Dankes wird in Ewigkeit nicht aufhören." Philo spricht (Spec. leg. 1, 224) von einem ἀναφέρειν θυσίαν αἰνέσεως. Derselbe Ausdruck kehrt wieder im Hebräerbrief (13, 15): „Durch ihn wollen wir alle Wege Gott opfern ein Opfer des Lobes, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen." Ähnlich Justin (Dial. c. Tryph. 117). Durch die ganze Väterliteratur geht der Gedanke des sacrificium laudis; er klingt fort bis zur evangelischen Liederdichtung:

> Du willst ein Opfer haben,
> Hier bring ich meine Gaben.
> Mein Weihrauch und mein Widder
> Sind mein Gebet und Lieder (Paul Gerhardt).

2. Als Opfer gilt im talmudischen Judentum auch das *Schriftstudium:* „Reine Opfergabe, das ist das Torastudium in Reinheit; wer sich mit der Tora beschäftigt, ist wie einer, der ein Brandopfer und ein Speiseopfer, ein Sühnopfer und ein Schuldopfer darbringt" *(Baba meṣ.* 110 a).

152 *Otto Schmitz,* Die Opferanschauung des späten Judentums und die Opferaussagen des NT, Tübingen 1910; *Hans Wenschkewitz,* Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe, Tempel, Priester und Opfer im NT, Leipzig 1932; *H. D. Wendland,* RGG 4³, 1647 ff.; *Heiler,* Gebet 221 f.; 578 f.; *Odo Casel,* Das Opfer im Geiste, in: Liturgie als Mysterienfeier (Eccl. orans 9), Freiburg 1922, 107–137; *A. Stemper,* Opfer und Opferbegriffe in der frühchristlichen Kunst in ihrem Verhältnis zur Antike, Diss. Heidelberg 1943.

3. Im Judentum und Frühchristentum wird die *Bußgesinnung* zum Opfer: „Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist" (Ps. 51, 19). Im Midraš von Lev. 7 heißt es unter Berufung auf Ps. 51, 19: „Wer Buße tut, wird so angesehen, als ob er alle im Gesetz vorgeschriebenen Opfer tut" (ähnlich 1. Clem. 18, 17; 52, 4; Barn. 2, 10).

4. Schließlich gilt jede *sittliche Gesinnung und Tat* als Opfer: Die Bhagavadgītā (4, 24 ff.) bezeichnet Selbstbeherrschung, Yoga und Erkenntnis als Opfer. Buddha erklärt auf die Frage eines Brahmanen, ob er das Opfer billige: „Nicht jedes Opfer billige ich, aber nicht jedes Opfer mißbillige ich . . . Ein Opfer, o Brahmane, wobei weder Rinder, Schafe und Ziegen, Hühner und Schweine geschlachtet werden noch zahlreiche Geschöpfe den Tod erleiden, ein solches leidloses Opfer wahrlich billige ich, o Brahmane, nämlich unaufhörliches Geben, das ist ein segensreiches Opfer. Und warum? Zu solchem leidlosen Opfer, o Brahmane, kommen ja die Heiligen und solche, die den Pfad der Heiligkeit beschritten haben."[153] Jesus Sirach (35, 1 ff.) mahnt: „Gottes Gebote halten, das ist ein rechtes Opfer. Gottes Gebote groß achten, das ist das rechte Dankopfer. Von Sünden lassen, das ist ein Gottesdienst, der dem Herrn gefällt, und aufhören, Unrecht zu tun, das ist ein rechtes Sühneopfer." Nach Tob. 4, 11 ist „Almosen eine gute Opfergabe". Im Christentum wird als das sittliche Opfer teils die Beherrschung der leiblichen Triebe, teils die tätige Opferliebe angesehen: „Daß ihr darbringt eure Leiber als ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer" (Röm. 12, 1). „Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht, denn solche Opfer gefallen Gott wohl" (Hebr. 13, 16). Bis zum Blut streiten für die Wahrheit, brennen von heiliger Liebe und Demut üben sind für Augustinus wahre Opfer, desgleichen die *opera misericordiae*[154]. „Den fleischlichen Sinn töten, den alten Adam erwürgen, unter dem Kreuz leben" bezeichnet Luther als Opfer. Alle guten Werke der Gläubigen sind für ihn geistige Opfer: „Christi Leiden ist ein Exempel, dem wir folgen sollen und uns auch also opfern für unseren Nächsten, Gott zu Ehren, darin sich die Liebe üben soll, solche Werk dem Nächsten zugut austeilen. Wer so tut, der ist ein Christ und wird mit Christo ein Ding und ist seines Leibes Opfer mit dem Opfer Christi Leibes e i n Opfer und heißt dann St. Petrus durch Christum angenehme Opfer tun."[155]

5. Die *mystische Selbsthingabe* an Gott, die vollzogen wird im Gebet, der Verzicht auf alle Begierde, auf alles eigene Wollen, auf alles, was Gottes Willen widerspricht, ist Opfer. Augustin betont immer wieder, daß wir selbst das Opfer sein müssen und daß kein Opfer Gott angenehmer ist als das Opfer seiner selbst: „sacrificium praeclarissimum atque optimum nos ipsi sumus".

153 Anguttara-Nikāya IV, 39; *Nyanatiloka,* Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung IV, München 1922, 86.
154 De civ. Dei X, 3, 2; 7.
155 Erl. 28, 44; 8², 3.

„Offer te. Quid enim Dominus quaerit a te nisi te?“ [156] Christus spricht in der „Imitatio Christi“ (4, 8) zur Seele: „Ich suche nicht deine Gabe, sondern dich selbst; opfere dich mir und gib dich ganz Gott hin, dann wird dein Opfer angenehm sein.“ Und die Seele antwortet: „Herr, in der Einfalt des Herzens opfere ich mich dir heute als dein ewiger Knecht zu einem Dienst und Opfer beständigen Lobes“ (IV, 9, 1).

Auch die islamische Mystik kennt diese Selbstopferung im Gebet. Ǧelāl eddīn Rūmī singt:

„Als sie im Rufe ‚Gott ist groß‘ sich fanden,
Wie Opfer sie von dieser Welt entschwanden.
Der Sinn des ‚Gott ist groß‘ ist ‚wir sind hier
Und werden ganz zum Opfer, Herr, vor dir!‘
Man sprach dies Wort, wenn man ihm Opfer schlachtet’ –
Ihr sprecht es nun, da ihr euch selbst ihm brachtet.“ [157]

Diese Verschmelzung von Gebet und Opfer stellt den Gipfelpunkt sowohl des Gebetes wie des Opfers dar.

Vor und über allem menschlichen Opfer steht das göttliche Opfer. Der Mensch ist außerstande, Gott Opfer darzubringen. Er selbst hat nicht Macht; Macht ist vielmehr Geschenk Gottes. Gerade der Gedanke der Heiligkeitsmacht führte im alten Indien zu der Idee, daß *Prajāpati* (der Schöpfergott) selbst „das Opfer schuf“ und damit zuerst opferte; Gott selbst ist die Opferkraft. „Aller Wesen, aller Götter Selbst ist das Opfer“ *(Śatapatha-Brāhmaṇa)* [158]. Der Dichter der Bhagavadgītā singt (IV, 24 f.):

brahmārpaṇam brahma havir,
brahmāgnau brahmaṇā hutam.
„Die Gottheit ist der Opferakt, die Gottheit ist die Opfergab’,
Durch Gott wird Gott im Feuer als Opfer dargebracht.“

6. Der christliche Glaube kennt nur e i n blutiges Opfer, das des Gottessohnes am Kreuz. „Christus ist e i n m a l geopfert“ (Hebr. 9, 28). „Wir haben ein Opferlamm, für uns geopfert, das ist Christus“ (1. Kor. 5, 7). „Er hat sich selbst für uns hingegeben als Gabe und Opfer“ (Eph. 5, 2). Dieses Opfer ist nicht erst in der Zeit dargebracht, sondern ist ein ewiges Opfer. Die neutestamentliche Apokalypse enthält ein Loblied auf „das Lamm, das geschlachtet ist von Anbeginn der Welt“ (13, 8). Dieses Opfer ist ein „Geheimnis, das von den Äonen her verborgen ist in Gott, jetzt aber offenbar“ (Kol. 1, 26). Christi Erlösungstod am Kreuz ist nur die raum-zeitliche Offenbarung dieses ewigen göttlichen Opfers. Eine ganze Opfertheologie ist im Hebräerbrief ent-

156 Serm. 48, 2; De civ. Dei X, 19; XX, 23, 25.
157 Mathnavi III, 2140 f., übers. v. *A. Schimmel.*
158 XII, 8, 2, 1; XIV, 3, 2, 1; *Oldenberg,* Weltanschauung der Brahmana-Texte 94, 150 ff.

wickelt. Der reiche Opferkult des Alten Bundes erscheint hier als ein schattenhaftes Vorbild des einzigen, ewig genugsamen Opfers am Kreuz. „Christus hat sich selbst durch den ewigen Geist Gott geopfert" (9, 14). „Am Ende der Welt ist Christus einmal erschienen, um durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben" (9, 26), er hat „e i n Opfer für die Sünde geopfert, das ewiglich gilt" (10, 12); „mit e i n e m Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden" (10, 14).

Dieses eine und einmalige Opfer ist Gegenstand der dramatischen Darstellung im Herrenmahl, im eucharistischen Opfer: „Wir haben einen Opferaltar (θυσιαστήριον), von dem die nicht essen dürfen, welche dem Zelte dienen", d. h. dem alttestamentlichen Tempel (13, 10). Auf den Hebräerbrief haben die Väter die theologische Theorie vom eucharistischen Opfer aufgebaut[159]. Die Einmaligkeit des Opfers Christi wird dabei nicht angetastet. Die Eucharistie ist eine ἀνάμνησις, ein reales Gedächtnis, eine ἀνακεφαλαίωσις *(recapitulatio)* des einen Opfers Christi am Kreuz, und darum ein wahres Opfer; freilich nicht im Sinne einer Wiederholung, d. h. Neusetzung, sondern im Sinne der *repraesentatio,* der Vergegenwärtigung mittels der kultischen Nachahmung. Die Christen, welche die Eucharistie feiern, sind μιμηταὶ τοῦ μεγάλου θύματος („Nachahmer des großen Opfers"). Diese ist ein Mysteriendrama analog den Osiris- und Attis-Mysterien, in denen das Schicksal der Gottheit dargestellt ist. Das eucharistische Opfer ist völlig geistig, unblutig (ἀναίμακτος). Der Priester bringt nach Gregor von Nazianz dieses Opfer dar, „wenn er mit unblutigem Schnitt Leib und Blut des Herrn trennt, wobei ihm als Schwert die Stimme dient"[160]. Liturgisch wird diese Trennung veranschaulicht durch die „Schlachtung des Lammes" in der Proskomidie (dem Rüstakt) der byzantinischen Liturgie: der Priester trennt mit der „Lanze" die für die Konsekration bestimmten Stücke heraus. Im Mittelalter erfolgte im Osten wie im Westen eine Vergröberung dieser altchristlichen Opferauffassung durch die Vulgärfrömmigkeit und die von dieser bestimmten Vulgärtheologie. Das Meßopfer wurde als unblutige Erneuerung des Golgatha-Opfers bezeichnet, die sühnende Kraft besitzt. Aus der Reaktion gegen diese Vergröberung entstand die schroffe Polemik Luthers und Calvins gegen die vermeintliche Idolatrie und Blasphemie des Meßopfergedankens.

Die zentrale Stellung der Eucharistie im Kult rückt das Opfer Christi in

159 *Franz Seraph Renz,* Die Geschichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, 2 Bde., Freising 1901/02; *Franz Wieland,* Der vornicänische Opferbegriff, München 1909; *Gillis P:son Wetter,* Altchristliche Liturgien II: Das Opfer, Göttingen 1922; *Wilh. Götzmann,* Das eucharistische Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik, Freiburg 1902; *Raphael Schulte,* Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre der frühmittelalterlichen Autoren über das eucharistische Opfer, Münster 1959; *Heiler,* UO 264 ff.; *E. Kinder,* RGG 4³, 1051 ff.

160 Ep. 171; Mi PG 37, 280 f.

den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Wirkens. Das Opfer Christi ist kein bloßes Schauspiel, kein Ruhekissen, sondern ein Appell zur steten Selbstopferung, die Quelle des täglich zu vollziehenden christlichen Lebensopfers. Die paulinische Christusmystik umfaßt ein „mit Christus leiden" (Röm. 8, 17), eine „Gemeinschaft der Leiden Christi" (Phil. 3, 10), ein „Gestaltgewinnen Christi" in seinen Gläubigen (Gal. 4, 19). Die *unio mystica* zwischen Christus und den Christen bedingt die Einheit des täglichen Opferlebens des einzelnen mit dem am Kreuz sich opfernden Christus. Die höchste Form dieses Sich-Mitopferns mit Christus aber ist das μαρτύριον, das in der alten Kirche in der Einheit des Opfertodes Christi gesehen wird[160a]. Die Einheit des christlichen Lebensopfers mit Christus ist am vollendetsten von der mittelalterlichen Mystik herausgearbeitet. In der „Imitatio Christi" (IV 8, 1) spricht Christus: „So wie ich selbst mich am Kreuz mit ausgespannten Armen und nacktem Leibe für deine Sünden Gott dem Vater freiwillig dargebracht habe, so daß nichts in mir blieb, sondern alles zu einem Opfer für die Versöhnung Gottes wurde, so mußt auch du dich freiwillig als reines und heiliges Opfer darbringen."

Die Opferidee findet ihre Krönung im christlichen Glauben an das Golgatha-Opfer und in der mystischen Teilnahme des einzelnen Christen an diesem Opfer. Hier ist das Opfer keine menschliche Leistung, sondern göttliche Gnade. Gott kommt dem Menschen zuvor, er opfert sich zuerst, und zwar von Ewigkeit her. Das menschliche Opfer ist nur Auswirkung und Nachahmung des göttlichen Opfers und der Gemeinschaft mit ihm, *unio mystica,* nicht bloß *purgatio.* Die ganze Geschichte des Opfers, die heidnische wie die israelitische, erscheint als Vorbereitung auf den christlichen Opfergedanken. Es ist freilich verkehrt, mit Augustinus die Opfer des Alten Bundes als *promissivae figurae* des einen wahren Opfers Christi zu betrachten, die heidnischen aber als *sacrilega imitamenta,* die nicht Gott, sondern den Dämonen galten[161]. Die Geschichte der Religion ist eine große Einheit. Die Linie, welche der Hebräerbrief von den israelitischen Opfern zum Kreuzesopfer zieht, muß auch von dem anderen Ausgangspunkt des Heidentums hin zum Golgathaopfer gezogen werden, wie das Ernst von Lasaulx in seiner Rektoratsrede „Die Sühneopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältnis zu dem einen auf Golgatha" (Würzburg 1841) getan hat.

„In Beziehung auf das blutige Sühneopfer der Heiden ist mir klar, daß und warum die schreckliche τεκνοθυσία (Kinderopfer) sich fortsetzen mußte, bis in der wahren υἱοθυσία (Sohnesopfer) auf der Schädelstätte der alten Welt objektive Sühne und Versöhnung bewirkt war. Und in dem grauenvollen Mysterium, von dem Opferfleisch der geschlachteten Kinder zu genießen, spricht sich nur die Wahrheit aus, welche die

160a *Hans von Campenhausen,* Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936.

161 Vgl. Contra Faustum Manichaeum 20, 21 f.

Kirche und ihre Gläubigen täglich feiern in dem Sakrament des Altars, worin beides unzertrennlich vereinigt ist: fortwährendes Sühneopfer und fortwährende Spende von substantiellem neuem Leben" (27).

Die moderne Religionsgeschichte spricht denselben Gedanken aus, nur verteilt sie die Akzente anders. Die uralten Opferformen sind rekapituliert in der paulinischen Idee vom Opfertode Christi und vom Opfercharakter der Eucharistie. Loisy führt in seinem Werk über das Opfer aus: Die paulinische Idee vom Tode Christi ist nur eine ethische Sublimierung des „die Sünde eliminierenden Opfers" in der primitiven Magie, wobei die Sünde in magischer Weise als eine moralische Infektion, als ein Tabu angesehen wird und Christus als magischer Repräsentant der Gattung. Die Soteriologie des Hebräerbriefes ist eine Vergeistigung des durch Blutsprengung erfolgten Reinigungsopfers.

„Auf einem Mythus vom Menschenopfer ruht die christliche Heilsordnung. Die Gewalt der universalen religiösen Überlieferung hat so als Bild und Dogma den verhaßtesten Opfertypus einer Religion aufgezwungen, die keine blutigen Opfer kennt." „Diese ganze Buchführung von Sünde und Vergebung ist nur eine vergeistigte, versittlichte und verfeinerte Reduktion der magischen Reinigungsrituale; es ist eine Magie, welche sittliche Erwägungen mit ihren Kombinationen vermengt, aber stets Magie." [162]

Die Zusammenhänge sind hier richtig gesehen. Die höchste und niedrigste Stufe der Religion sind untrennbar verbunden, sie bilden eine große Treppe, welche vom Menschen zu Gott oder richtiger vom Himmel zum Menschen und zur Erde führt. Wir können das Höchste nur im Bild und Gleichnis ausdrücken; drei Sphären liefern die Bilder: die Natur, das menschliche Seelen- und Gesellschaftsleben und das primitive Kultwesen als unvollkommene Ausdrucksformen eines Mysteriums. Dieses Mysterium selbst aber ist für den religiösen Menschen keine Chimäre oder Phantasmagorie, sondern die metaphysische Realität des lebendigen Gottes, der den Menschen sucht, erlöst, heiligt und zu sich emporzieht.

Ein weiter Weg führt von den primitiven Opfer- und Zauberriten bis zu der Adoration des gekreuzigten Christus, zur vollkommenen mystischen Hingabe an Gott und zur selbstvergessenen Caritas, die alles Gut, Blut und Leben für die Mitmenschen hingibt. Eine ungeheure Verschwendung von Gütern des Lebens, von Menschenleben und vor allem von Tierleben ist getrieben worden. Oft erscheint die Geschichte des Opfers als ein Abgrund von Torheit, Wahnsinn und Grausamkeit, der uns schaudern macht. Trotzdem hat dieser Umweg die Menschen aufwärts geführt. Durch das kultische Opfer hat die Menschheit, wie Loisy hervorgehoben hat, das Geheimnis der Pflichterfüllung, der sozialen Hingabe, des Verzichts, der helfenden Liebe

162 Essai historique sur le sacrifice 115, 529.

gelernt[163]. Aber das Opfer war nicht nur die Schule der sozialen Ethik, sondern auch die Schule der mystischen Gottesgemeinschaft. Alles Große in der Geschichte der Menschheit ist durch Opfer geworden.

5. Mysteriendrama

Auf die apotropäischen, eliminatorischen und Reinigungsriten sowie das Opfer folgt die *Schau* des Heiligen, die in der Mysteriensprache ἐπόπτεια, θεωρία oder ἔλλαμψις heißt. Diese Schau richtet sich auf die symbolisch dargestellte Handlung des Gottes. „Dreimal selig die Sterblichen, die diese Weihen gesehen haben" (Sophokles fr. 753 N.). Das *Mysteriendrama*[164] ist eine Darstellung des segensvollen Wirkens übernatürlicher Wesen, Dämonen, Geister und Götter, vor allem durch den Tanz, wobei Menschen die Rolle dieser höheren Wesen spielen. „Was im Drama geschaut wird, ist nicht Spiel, sondern höchste Wirklichkeit."[165] Dieses Drama wird erläutert in den begleitenden mythischen Rezitationen und Gebeten. Sein Zweck ist freilich kein bloß subjektiver, sondern ein objektiv-zauberhafter, die Sicherung und Erhöhung der göttlichen Segensmacht. Die Darstellung der Tätigkeit des höchsten Wesens bei der Schöpfung, die im Schöpfungsmysterium der Algonkin[165a] erfolgt, dient der Wiedererneuerung derselben, ihrer „Wiederbelebung". Ein Mann und eine Frau wirken als Darsteller des Urvaters und der Urmutter, aus denen die Welt hervorgegangen ist.

Die Darstellung phallischer Dämonen an Fruchtbarkeitsfesten bildet den Ausgangspunkt des altmexikanischen Dramas, des griechisch-italischen Mimus und der alten attischen Komödie. Auch auf germanischem Boden fand ein rituelles Drama statt, das den Zweck hatte, beim Ersterben der Natur neuerstehendes Leben zu reizen; es bildet den Ausgangspunkt für das mittelalterliche Drama. Desgleichen ist das indische Drama aus dem religiösen Kult herausgewachsen. Schon in vedischen Ritualtexten werden Zeremonien be-

163 Le sacrifice 540.

164 Drama (versch. Verf.), ERE 4, 867–907; Mysteries (versch. Verf.), ERE 9, 70–83; *Jeremias,* HBAO 282 ff.; *Hermann Reich,* Der Mimus, 2 Bde., Berlin 1903; *Leopold v. Schroeder,* Mysterium und Mimus, Leipzig 1908; *K. Th. Preuß,* Der Unterbau des Dramas (Vortr. Bibl. Warburg 7), Leipzig 1927/28; *W. Grönbech,* Essay on Ritual Drama, London 1931; *R. Stumpfl,* Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936; *J. Gonda,* Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des indischen Dramas, Acta Orientalia, Leiden 19 (1943) 329–453; *Th. H. Gaster,* Thespis. Ritual, Myth and drama in the ancient Near East, N.Y. 1950; *Arthur Pfeiffer,* Ursprung und Gestalt des Dramas, Berlin 1954; *S. Mowinckel,* Religion und Kultus, übers. v. *Schauer,* Göttingen 1953; *Ders.,* RGG 1^2, 2000 ff.; *Ratschow,* RGG 2^3, 262 ff.; *Wilhelm Koppers,* Der Ursprung des Mysterienwesens im Lichte der Völkerkunde und Indologie, ErJb 1944, 215–275.

165 *Mowinckel,* RGG 1^2, 2001.

165a *W. Schmidt,* UG 2, 811 f.

schrieben, die man als Dramen auffassen kann. In der späteren Zeit wurden an den Festen des Indra am Ende der Regenzeit sowie an den Festen des Viṣṇu und Śiva Dramen aufgeführt. Das *Viṣṇupurāṇa* schildert, wie Hirtinnen um den Hirtengott sich scharen und wie sie tanzend die Taten und Abenteuer des Kṛṣṇa nachahmen[165aa]. Die Worte *naṭaka* (Schauspieler) und *naṭa* (Schauspiel) kommen von *naṭ* = tanzen. Noch die literarischen Dramen beginnen stets mit einem Einleitungsgebet *(nāndī)*, dem Überbleibsel der Bühnenweihe, welche der Aufführung vorausging. Die indischen Dramatiker behandeln Göttersagen und Legenden. Die volkstümlichen Spiele werden noch heute an religiösen Festen und an kultischen Plätzen aufgeführt und bilden eine religiöse Angelegenheit. In Japan werden Pantomimen auf der Tanzbühne *(kagura-dō)* der heiligen Schreine mit Stoffen aus der Mythologie aufgeführt, z. B. das Hervorlocken der Sonnengöttin aus der Felsenhöhle. Die Schauspieler tragen Masken.

Von großer Wichtigkeit sind die Mysteriendramen der Mittelmeer-Religionen, die den Untergrund des christlichen Mysterienkultes bilden. In Babylonien und Assyrien wurden Mysteriendramen, besonders am Neujahrsfest, aufgeführt[165b]. Dabei wurde das Leiden und Wiederaufleben des Jahresgottes dargestellt. Bêl wird am Eingang zur Unterwelt festgehalten, verhört, geschlagen und verwundet; die Kleider werden ihm abgenommen; er wird in eine Berghöhle geführt. Zugleich wird ein Verbrecher getötet. Die Stadt gerät in Aufruhr. Bêls Gattin bittet Sonne und Mond um das Leben des gefangenen Gatten und klagt „O mein Bruder". Sie geht suchend zum Grabestor. Am Ende wird Bêl aus dem finsteren Berge zum Leben zurückgebracht. Dann wird ihm zu Ehren das Weltschöpfungslied gesungen. In einem anderen Neujahrsdrama wurde der Kampf Marduks mit Kingu-Tiâmat in symbolischen Riten dargestellt. Das Neujahrsfest gilt in sumerischer wie in alt- und neubabylonischer Zeit als Fest der Wiederbelebung der Welt nach der Überwindung chaotischer Kräfte[165c].

In Ägypten wurde die Osiris-Sage[166] dramatisch dargestellt, besonders in Abydos, nach Ermans Annahme freilich mit Ausnahme seiner Ermordung, deren nur gedacht wurde; „denn zu allen Zeiten haben es die Ägypter vermieden, von diesem schrecklichsten Ereignis ihrer Religion zu sprechen". Wie in Babylonien ging es um das Schicksal des Jahresgottes. Osiris fällt unter dem Schwert des Seth; seine Glieder werden zerstückelt und zerstreut; Isis sucht sie jammernd. Seth wird von Horus besiegt; der Leib wird wiedergefunden, zusammengesetzt und neu belebt. Es erfolgt eine Neuordnung der

165aa Krishnas Weltengang, ein indischer Mythos, übertr. *A. Paul*, München 1905.
165b *Jeremias*, HAOG 290 f.
165c *Eliade*, RGG 4³, 1420 f.
166 *Adolf Erman*, Die Religion der Ägypter, 182 ff.; *Bonnet*, RLÄR 568 ff.; *A. Loisy*, Les mystères païens et le mystère chrétien, Paris 1930², 121–156.

Welt; Horus herrscht über die Lebenden, Osiris über die Toten. Das Schicksal des Osiris ist das der Kultteilnehmer, die sprechen dürfen: „So wahr Osiris lebt, werde auch ich leben, so wahr Osiris nicht vernichtet ist, werde auch ich nicht vernichtet werden." „Die Aufführungen gehen, soweit wir sehen können, nicht wesentlich über die volkstümliche Schaustellung hinaus, die in unserer eigenen Religion zur Erinnerung an die Geburt und den Tod Christi im Gebrauch sind" (Erman). Auch Cumont vergleicht dieses Drama mit den Mysterienspielen des Mittelalters[167]. In Rom wurde das Drama der *inventio* alljährlich vom 28. Oktober bis 1. November in fast derselben Weise aufgeführt wie in Ägypten. Es ertönten trostlose Klagen der Gläubigen und Priester. „Wenn der Leichnam wiedergefunden, wiederhergestellt und wiederbelebt war, so folgte ein langer Freudenrausch, ein unaufhörliches Jubilieren, von dem die Tempel und die Straßen widerhallten."

Die hellenistischen Mysterien[168] waren beeinflußt von den Eleusinischen. Eleusis war ein Wallfahrtsort von internationalem Rang. Auch hier wurde ein Fruchtbarkeitsmythos dramatisiert: Kore, die Tochter der Erdgöttin Demeter, pflückt Blumen auf der Wiese; Hades kommt und raubt sie in seinem Wagen. Verzweifelt sucht die Mutter die Tochter, bis Hermes sie zurückführt und den Streit schlichtet. Eine heilige Hochzeit (zwischen Demeter und Zeus?) wird vom Hierophanten und der Demeterpriesterin aufgeführt; als Frucht dieser Hochzeit wird ein Kind oder eine Ähre in einem Korbe umhergezeigt.

Ein Geburts-, Todes- und Auferstehungsmysterium wird auch im Kult des Attis[169] gefeiert. Am 15. März fand der Einzug der Schilfträger *(cannophori)* statt. Attis, welcher als Kind an den Ufern des Sangarius in Phrygien ausgesetzt worden war, wird durch Kybele wieder aufgefunden. Am Tage des Frühlingsäquinoktiums wird eine Pinie gefällt und durch die *Dendrophóroi* in den Tempel auf dem Palatin gebracht. Der Baum, der mit wollenen Binden wie eine Leiche umwickelt und mit Veilchen bekränzt wurde, stellte den toten Attis dar. Am folgenden Tage *(dies sanguinis)* fasteten und wehklagten die Gläubigen um den verstorbenen Gott. Die *Galli* (Eunuchenpriester) geißelten sich, verwundeten sich durch Einschnitte, die rasenden Neophyten kastrierten sich mit Hilfe eines scharfen Steines. Geheimnisvolle Vigilien fanden statt, bei welchen der Eingeweihte sich als ein neuer Attis mit der Mutter-Braut

167 OR 114.

168 *Rohde*, Psyche I⁷, 278–300; *Th. Hopfner*, Mysterien, Pauly-Wissowa 16, 2, 1209 bis 1350 (Lit.); *Ders.*, Die griechisch-orientalischen Mysterien, Leipzig 1924; *Otto Kern*, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927; *P. Foucart*, Les mystères d'Eleusis, Paris 1914; *R. Reitzenstein*, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1927³; *G. Méautis*, Les mystères d'Eleusis, Paris 1934; *Loisy*, a.a.O. 51–82; *Nilsson*, GGR 620 ff.; *Thassilo v. Scheffer*, Hellenistische Mysterien und Orakel, Stuttgart 1940; *J. Leipoldt*, RGG 4³, 1232 ff.

169 *Hugo Hepding*, Attis, seine Mythen und sein Kult (RVV V, 1), Gießen 1903; *Cumont*, OR 67 ff.; *Loisy*, Mystères païens 83–120; *W. v. Soden*, RGG 1³, 687; *Strathmann*, Attis, RAC I, 889–899.

vereinen sollte. Am 25. März wurden unter frenetischem Jubel die *Hilaria* (Freudenfest) gefeiert: Attis steht vom Todesschlafe auf. Am 27. März zog eine lange Prozession durch Rom; eine silberne Statue der Kybele wurde unter einem Regen aus Blumen zu dem Bache Almo geführt und dort gebadet *(lavatio)*.

In dieser Atmosphäre von Heilsmysterien ist das junge Christentum aufgewachsen[170]. Unter ihrem Einfluß verwandelt sich dieses von einer eschatologisch-messianischen Erwartung des gekreuzigten und auferstandenen Christus in ein Heilsmysterium, das Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung umfaßt. Im zentralen Gottesdienst der Eucharistiefeier werden die Heilsmysterien: Geburt, Tod, Auferstehung dramatisch vergegenwärtigt, aber im Unterschied von den heidnischen Mysterienkulten nicht in einem buntfarbenen äußeren Schauspiel, sondern in einer zusammengedrängten Symbolhandlung, dem „Verkündigen des Todes Christi" (1. Kor. 11, 26). Den Ansatz dazu bildete das letzte Mahl Jesu. Die Gleichnishandlung, durch welche er seinen Tod symbolisierte, war eingebettet in das Mahl, das als Antizipation des Herrlichkeitsmahles diente. Dieses Mahl wurde an die hellenistischen Mysteriendramen angeglichen. Das Bewußtsein des Mysteriendramas war im christlichen Altertum und ist noch heute in der Ostkirche sehr stark. Odo Casel, ein Kenner des frühchristlichen Mysterienkultes, schreibt über die Liturgie als Mysterienfeier:

„Die Opferfeier der Christen ist eine Aufführung der Passion Christi. Die Gläubigen vereinigen sich geistig aufs innigste mit dem Tun ihres Heilandes und Herrn; sie opfern sich mit ihm und durch ihn und eignen sich die von Christus objektiv vollzogene Erlösung an; sie führen also mit ihm ein heiliges Drama auf. Freilich ist dies kein naturalistisch bewegtes Schauspiel; alles ist in den symbolisch-mystischen Akt der Konsekration der Elemente zusammengedrängt. Aber hinter dieser einfachen Handlung steht ein ungeheuer reiches Geschehen. Ausgesprochen wird dieser Reichtum im Dankgebet, das der Bischof über die Opfergaben spricht, der Eucharistie ... Jeder Teilnehmer der eucharistischen Feier ist ein Mitspieler des göttlichen Protagonisten Christus; ja er vertritt bis zu einem gewissen Grade dessen Person selber." [171]

Die dramatische Form trat später immer deutlicher hervor, besonders in der östlichen Kirche; die Ikonostase verleiht dem ἄδυτον den Charakter einer Bühne; ihre Verwandtschaft mit der Bühne des antiken Theaters ist durch Holl hervorgehoben worden (s. o. S. 114). Analog dem Einzug im antiken Drama findet in der östlichen Liturgie ein doppelter Einzug statt, der erste

170 *Carl Clemen*, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das Christentum (RVV XIII, 1), Gießen 1913; *Loisy*, Les Mystères païens, 199–349; *Odo Casel*, OSB, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1922; *Ders.*, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Liturgie, Jahrb. f. Liturgiewiss. 6, 113–204; *Rudolf Eisler*, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Leipzig 1925.

171 Die Liturgie als Mysterienfeier 65, 67.

(„kleine Einzug") mit dem Evangelienbuch, der zweite („große Einzug") mit den vorbereiteten Gaben von Brot und Wein. Bei der Konsekration werden die Türen verschlossen; bei den syrischen Christen wird ein Vorhang vor die Apsis gespannt, im Abendland wurde früher ein Vorhang am Baldachin vorgezogen. Auch die „Schlachtung des Lammes" in der Proskomidie[172] trägt dramatischen Charakter (s. o. S. 222).

Die andere Form der Dramatisierung der Heilsgeschichte stellt das *Kirchenjahr*[173] dar, dessen Ausgangspunkt das Osterfest bildete. Dieses wurde in Ephesus am jüdischen Passahtag, in der übrigen Kirche am Sonntag nach dem Frühlingsvollmond gefeiert. Den Buß- und Fasttagen folgte der Jubel der Osternacht, in welcher die Taufe der Neophyten stattfand. Diese Passions- und Auferstehungsfeier wurde dramatisiert in Jerusalem, wo in Prozessionen die heiligen Stätten besucht und unter Lesung heiliger Texte die einzelnen Akte der Passion feierlich vergegenwärtigt wurden, angefangen vom Einzug Christi am Palmsonntag bis zur Auferstehung in der Osternacht. Die spanische Pilgerin Aetheria (s. o. S. 143) (4. Jahrhundert) gibt eine packende Schilderung dieser Feiern[173a]. Von Jerusalem aus fand die Karwochenliturgie Verbreitung in der ganzen Ost- und Westkirche. Ihre Hauptakte sind: a) der Einzug in Jerusalem, dramatisch vorgeführt im Einzug des auf einem Esel reitenden Bischofs, und die Begrüßung Christi mit Palm- und Ölzweigen; im Westen wurde früher eine Christusfigur auf dem ‚Palmesel' mitgeführt; b) die Feier des Herrenmahls und der Fußwaschung am Gründonnerstag; c) die Adoration des Kreuzes Christi und die Bestattungszeremonie am Karfreitag; d) die Begehung der Grabesruhe am Karsamstag; in Süddeutschland wird ein „heiliges Grab" errichtet, in dem die Figur des Leichnams Christi ruht; e) die Auferstehungsfeier in der Osternacht; der Auferstandene wird im Osten und Westen im Licht der Osterkerze symbolisiert, der geheimnisvolle Vorgang der Auferstehung in der Ostkirche durch das Aufstoßen der Kirchentüre mit dem Kreuz. Es besteht ein enger Zusammenhang der Karwochenliturgie mit den antiken Mysterienkulten; der Unterschied besteht jedoch darin, daß die heilige Handlung auf geschichtliche Ereignisse bezogen wird, nur der letzte Akt, die Auferstehung, ist ein übergeschichtliches Mysterium. Um das Osterfest mit der Karwoche gruppieren sich die übrigen Feste des Kirchenjahres: Geburt, Epiphanie, Begegnung im Tempel, Himmelfahrt, Geistsendung.

Die Dramatisierung im liturgischen Symbol genügte nicht dem sinnlichen Bedürfnis des Volkes. So entstanden eigentliche *Mysterienschauspiele*[174] im

172 *Heiler,* UO 308–333.

173 *Heiler,* UO 335–364; Der Katholizismus 386–398; s. o. S. 155, Anm. 37.

173a Silviae Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, hrsg. *W. Heraeus,* Heidelberg 1939.

174 *Du Coleman* and *Compton,* Miracle-plays, ERE 8, 690 ff.; *Richard Heinzel,* Beschreibung des geistlichen Schauspiels im deutschen Mittelalter, Hamburg 1898; *L. Petit de Julleville,* Les Mystères (Histoire du Théâtre en France), 2 Bde., Paris

Mittelalter; die Ansätze reichen bis ins 10. Jahrhundert zurück. Die biblischen Erzählungen wurden durch maskierte Schauspieler dargestellt. Den Raum bildete ursprünglich das Gotteshaus, dann der Platz vor der Kirche (der Friedhof). Es gab Krippenspiele, Passionsspiele, Antichristspiele, Gerichtsspiele, das Spiel der zwölf Jungfrauen, daneben Darstellungen von Heiligenleben, Mirakelspiele, Magdalenenspiele, Angelusspiele, den Drachenkampf des Georg (s. o. S. 86) usw. Große geistliche Maskenzüge fanden in der nachreformatorischen Zeit bei Fronleichnamsprozessionen (s. o. S. 116 f.) statt; sie wurden besonders von den Jesuiten gepflegt. Bis in die Gegenwart sind solche Mysterienspiele an einzelnen Orten gebräuchlich; so die Passionsspiele in Erl, Thiersee, Oberammergau, welch letztere Weltberühmtheit erlangt haben. Auch der schiitische Islām kennt ein geistliches Schauspiel; der Märtyrertod des Ḥusain wird in Kerbela in einem Passionsspiel *(taʿziya)*[174a] dramatisch dargestellt.

6. Einigungsriten

Die tiefste Sehnsucht des Menschen ist die Einigung mit dem Göttlichen; die heiligsten Riten sind Kommunionriten.

a) Die einfachste Form derselben ist die *Berührung*[175] des sinnenfällig erscheinenden Göttlichen, sei dies nun ein heiliges Naturobjekt, ein Fetisch, der Herd, der häusliche Tisch, der Altar, eine Reliquie, ein Mensch oder ein Götterbild. Die Adoranten streicheln den heiligen Gegenstand, besonders Hand und Knie der Statuen, umfassen und küssen ihn. Diese Berührung heiliger Objekte ist heute in Indien bei Hindu und bei Christen gebräuchlich. Der Zweck ist die Überleitung des im heiligen Gegenstand aufgespeicherten Mana in den eigenen Leib und die eigene Seele wie durch einen elektrischen Kontakt. In der höheren Religion lebt diese Berührung fort als Bild: das hebräische *ḥillā et pᵉnē* (‚das Antlitz streicheln', 2. Mos. 32, 11 usw.) ist zu einer Bezeichnung für das Gebet geworden. Συναφή ist bei den Neuplatonikern Bezeichnung einer mystischen Gebetsstufe[176]. Umbevâhen und umbehalsen sind beliebte Bilder bei Mechthild von Magdeburg[177] und anderen mittelalterlichen Mystikern. „Sei brünstiglich umfangen", betet Zinzendorf, „mein Heil, laß dich umfassen, von dir will ich nicht mehr lassen" Johannes Frank.

1880; *Rudolf Günther*, RGG 4², 332 ff.; *K. Young*, The drama of the medieval Church, N.Y. 1933; *H. Craig*, The English religious drama of the middle ages, London 1955; *W. Flemming*, RGG 4³, 1238 f.

174a HWI 747 ff. (Lit.).

175 *Heiler*, Gebet⁵ 103; *Joh. Horst*, Proskynein, Gütersloh 1936.

176 *Heiler*, Gebet⁵ 315; Proclus, In Tim. 64 f. p. 149 f.; *Hugo Koch*, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900, 181.

177 Offb. VII, 1; weitere Beispiele *Lüers*, SpM 276 ff.

b) Besonders verbreitet ist der *Kuß*[178] des heiligen Gegenstandes. Der Kuß ist in den antiken Religionen „Austausch von zauberhafter Seelensubstanz" durch Hauch und Speichel. Man küßt heilige Steine, Amulette, Bäume, den Erdboden, den häuslichen Tisch, die Tempelschwelle, Altäre und Götterbilder, z. B. die Stierbilder in der kanaanäischen und israelitischen Religion; in der Sprache des Alten Testaments ist das Küssen Ba'als ebenso wie Kniebeugen gleichbedeutend mit Anbeten (1. Kön. 19, 18). Beliebt war der Fußkuß des gottgleichen Herrschers, z. B. in Ägypten. Manche Götter- und Heiligenbilder waren durch vieles Küssen abgenutzt. Der Kuß ging auch in die Hochreligionen über. Der Muslim küßt den Ḳorān. Das Küssen des schwarzen Steines bildet den Höhepunkt der Wallfahrt im Islām; eine Schilderung derselben gibt der ungarische Islām-Konvertit Germanus[179]. Die Juden küssen die *m^ezuzōt*, das sind die an den Türpfosten angebrachten Blechkapseln, welche Pergamentstreifen mit Worten des Deuteronomiums umschließen. Im Christentum des Ostens werden die Ikonen und das priesterliche Kreuz geküßt, im abendländischen Christentum Evangelienbuch, Kelch und Patene sowie die Reliquien. Bei der feierlichen *adoratio crucis* am Karfreitag werden die Wundmale des Gekreuzigten geküßt. Weit verbreitet ist der Fußkuß der Heiligenstatuen, z. B. der Petrusstatue in St. Peter in Rom. Bei der Ölweihe am Gründonnerstag werden die Ölgefäße geküßt. Die Gläubigen küssen die Hand des Priesters, den Ring des Bischofs und das Kreuz auf dem Schuh des Papstes.

Dieselbe Bedeutung wie der Kuß heiliger Objekte hat der wechselseitige Kuß zweier Menschen: Samuel küßt den Saul bei der Königsweihe (1. Sam. 10, 1) und überträgt dadurch auf ihn sein Mana, seinen Geiststoff. Damit verbindet sich die Bedeutung des Seelentausches. So lautet ein platonisches Epigramm des Agathon:

„Da ich den Agathon küßte, hatt' ich auf den Lippen die Seele,
Kühn nämlich kam sie herauf, um hinüberzugehen in ihn." [179a]

Diese Bedeutung lebt noch in den Mystagogischen Katechesen (5, 3) des Cyrill von Jerusalem fort: „der Kuß ist das Zeichen der Verschmelzung der Seelen." Ebenso singt der persische Mystiker Ǧelâl-ed-dīn Rūmī:

„Zur Lippe kam die Seele – reich deine Lippe her,
daß ich dir meine Seele kann legen in den Mund." [180]

178 *Kroll*, Kuß, Pauly-Wissowa, Suppl. 5, 511–520; *Karl Martin Hofmann*, Philema hagion, Gütersloh 1948; *J. Löw*, Der Kuß, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent., N. F. 29 (1921) 253 ff., 323 ff.; *Heiler*, Gebet[5] 103 f.; *Karle*, Kuß, HWDA 5, 841–863; *Crawley*, Kissing, ERE 7, 739 ff.; *A. Schimmel*, RGG 4[3], 189 f.

179 Allah akbar. Im Banne des Islam, übers. v. *H. v. Roos*, Berlin 1939.

179a Anthologia Palatina V, 78, ed. *Dübner* I, 73; übers. v. *F. J. Dölger*, Antike und Christentum 2 (1930) 316.

180 Rubâ'iyyât 334 b 1; übers. v. *Annemarie Schimmel*.

Das φίλημα ἅγιον *(osculum pacis, pax)* nimmt seit den Anfängen des Christentums einen wichtigen Platz in der christlichen Liturgie ein, und zwar bei der Tauf- und Eucharistiefeier. Schon Paulus mahnt die jungen Christengemeinden: „Grüßet einander mit dem heiligen Kuß" (Röm. 16, 16; 1. Kor. 16, 20; 2. Kor. 13, 12; 1. Thess. 5, 26; vgl. 1. Petr. 5, 14). Dieselbe Aufforderung ergeht in einer Reihe altchristlicher Liturgien. Der Kuß ist auch das Symbol der *reconciliatio,* welche der Darbringung der Gaben vorhergeht, in der afrikanischen und römischen Liturgie der Kommunion. Ursprünglich wurde der Kuß *promiscue* zwischen beiden Geschlechtern gegeben. So schreibt Tertullian (ad ux. II 4): „Was würde wohl ein heidnischer Mann dazu sagen, wenn ein Fremder seine Frau küßt?" Dementsprechend küßten sich Perpetua und Felicitas mit den männlichen Märtyrern vor dem Tode[181]. Auch aus den Schriften anderer alter Kirchenschriftsteller (Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes) geht hervor, daß die beiden Geschlechter sich küßten. Aber schon die Kirchenordnung Hippolyts und die Apostolischen Konstitutionen fordern die Trennung der Geschlechter[182]. Später wurde dieser liturgische Kuß im Abendland eine priesterliche Zeremonie: nur die Kleriker geben einander den Friedenskuß, die Laien dürfen nur die Kußtafel *(instrumentum pacis, pacificale, osculatorium)* küssen. In der byzantinischen Liturgie küßt der Priester nur den Altar und den Diskus. Der allgemeine Kuß hat sich nur in der Osternachtsliturgie erhalten. Die liturgische Bewegung hat den Friedenskuß in der Form des Handgebens wiederherzustellen gesucht. In der Brüdergemeine erfolgte der Kuß der getrennten Geschlechter vor und nach dem Abendmahl, ist aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abgekommen. Dagegen ist der Kuß im Gottesdienst der verschiedenen Sekten gebräuchlich. Zum Totenritual der griechisch-orthodoxen Kirche gehört die Berührung der Hände und Stirn des Toten und der Kuß auf diese. In einem der Totengesänge ergeht die Aufforderung: „Kommt, Brüder, einen letzten Kuß lasset uns dem Toten geben als Dank an Gott!" Dem Toten werden die Worte in den Mund gelegt: „So kommet denn alle, die ihr mich geliebt, und schenket mir den letzten Kuß!" Diese liturgische Sitte geht auf antike Totenbräuche zurück[183].

Die hohe Bedeutung des Kusses ist erkennbar am Fortleben in der mystischen Sprache. In den Oden Salomos (3, 2. 5), einer frühchristlichen mystischen Dichtung, wird die Vereinigung der Seele mit Gott symbolisiert durch den Kuß.

„Sein Leib ist bei mir, an ihm hänge ich, und er küßt mich;
Ich küsse den Geliebten und ich bin von ihm geliebt."

181 Passio Perpetuae et Felicitatis 21, 4; Ausgew. Märtyrerakten, hrsg. v. *R. Knopf – G. Krüger*, Tübingen 1929², 43.
182 Die Stellen bei *Hofmann,* a.a.O. 95 ff.
183 Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche, übertr. v. *P. Matzerath*, Paderborn 1939, 31, 35.

Von da an ist das Bild des Kusses in der Sprache der christlichen Mystik sehr verbreitet. Sein Gebrauch wurde besonders gefördert durch das Wort des Hohenliedes (1, 1): „Osculetur me osculo oris sui." Bernhard von Clairvaux (Serm. in Cant. 3) sagt: „Wir sollen ihn (den himmlischen Bräutigam) nicht nur schauen, sondern küssen." „Im Kuß werden wir mit ihm vereint" (3, 5). Bernhard konstruiert eine ganze Stufenleiter des mystischen Kusses; der Kuß der Füße ist die Buße, der Kuß der Hände die Kontemplation, der Kuß des Mundes die Eingießung des Heiligen Geistes (5, 8). Hier lebt die uralte Vorstellung vom Kuß als Vermittlung des stofflichen Pneûma weiter. Auch in der trinitarischen Theologie gebraucht Bernhard das Bild des Kusses (s. 8, 2): der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus „tamquam vere osculum, quod osculanti osculatoque commune est". Eine besondere Plastik besitzt dieses Bild bei der großen Liebesmystikerin Mechthild von Magdeburg: „Du wirst mit meinem Geiste geküsset"; „da will ich dir ein süßes Mundküssen geben"; „so Gott sie küsset mit süßer Einigung" [184]. Die Dominikanerin Margareta Ebner betet: „Gib uns den Kuß deines ewigen Friedens durch das Herz in die Seele." [185] In einer Meister Eckhart zugeschriebenen Predigt steht: „Wenn einer Seele ein Kuß geschieht von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit." Von der Einigung heißt es: „Das ist der Kuß der Seele, da ist Mund zu Munde gekommen." [186] Zinzendorf betet: „Mein Jesu, sei gegrüßet, sei tausendmal geküsset."

Der Ersatz für den Kuß ist die *Kußhand,* die in der antiken Welt besonders weit verbreitet war. Cassius Dio (64, 8) spricht von einem φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν. Die Kußhand wurde besonders bei der Anbetung der Sonne und der Gestirne gebraucht, aber auch der Götterbilder, Altäre, Steine und Haine, die man nicht berührte. Noch in der heutigen katholischen Volksfrömmigkeit wird die Kußhand vor Kruzifixen und Heiligenbildern geübt. Das babylonische Wort für beten, *suppû* (sumerisch *sub*), bedeutet ursprünglich Kußhand; das Ideogramm besteht aus den Zeichen für Mund und Hand. Die kultische Grundlage der religiösen Sprache ist hier besonders deutlich.

c) Nicht nur Berührung und Kuß, sondern auch *Segnung* [187] und *Weihe* [188] ist Kraftübertragung. Das Segnen ist eine Übertragung zauberhafter Kraft auf Menschen und auf Gegenstände, aber auch auf Gott selbst. Das hebräische *bārakh* hat eine Doppelbedeutung: segnen und lobpreisen — der hymnische Lobpreis ist ursprünglich eine Machtübertragung auf die Gottheit (s. u. S. 322). Ebenso ist die Weihe eine Kraftübertragung, und zwar als eine potenzierte

184 Offb. I, 43; IV, 5; III, 10; VII, 1. Weitere Beispiele *Lüers,* SpM 211 ff.
185 *P. Strauch,* Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg-Tübingen 1882, 165.
186 *Pfeiffer,* II, 267.
187 *Hempel,* RGG 5², 388 ff.; *Ernst Maaß,* Segnen, Weihen, Taufen, ARW 21 (1922) 240–286.
188 *Bertholet,* RGG 5², 1784 ff.

Segnung. Im Unterschied vom bloßen Segen hat die Weihe den Zweck, d a u e r n d Mana-Besitz zu vermitteln und so in den Besitz der Gottheit zu stellen.

Segnung und Weihe geschehen durch Berührung mit Kraftsubstanzen: *1.* durch Waschung mit heiligem oder geweihtem Wasser (s. o. S. 186 ff.); *2.* durch Bestreichen mit Blut (s. o. S. 190 ff.); *3.* durch Bestreichen mit Speichel (s. o. S. 178); *4.* durch *Salbung*[189] mit Öl oder Fett. Alle diese Segens- und Weihehandlungen sind sowohl dämonenabwehrend wie kraftvermittelnd. Die Salbung der heiligen Steine wurde besonders geübt in Kanaan. In der Bethel-Erzählung salbt Jakob auf Grund des Traumes von der Himmelsleiter den Stein, der ihm als Kopfkissen gedient hatte (1. Mos. 28, 18). Das Gesetzbuch befiehlt die Salbung der Stiftshütte, des Brandopferaltars und alles Gerätes (2. Mos. 40, 9 ff.). In der germanischen Religion wurden Bilder von Baldr und anderen Göttern mit Fett gesalbt; in Norwegen wurden noch im 18. Jahrhundert Hausgötzen mit Fett oder Butter beschmiert. In Indien werden noch heute die Götterbilder mit ausgelassener Butter *(ghī,* Sanskrit *ghṛta)* gesalbt. Die Salbung war auch ein beliebtes Mittel der Krankenheilung in der antiken Welt. Öl enthält Lebenskraft (babyl. *šaman balāṭi*)[190]. In Babylonien hieß der Arzt *asû,* d. h. der Ölkundige.

Die Salbung ist vor allem ein Weiheritus; er teilt dauernde Heiligkeitskraft einem Gegenstand oder Menschen mit: in Babylonien goß der Vater der Braut dem Schwiegersohn Öl aufs Haupt. Vor allem wird Königen, Priestern und Propheten durch Ölsalbung die Amtsvollmacht mitgeteilt. Der ägyptische Pharao erhob jemanden zum Unterkönig durch Aufgießen von Öl aufs Haupt. König Sargon I. hieß *pašīsu Anim*[191], „Gesalbter des Himmelsgottes". Samuel goß eine Salbölflasche über Saul und sprach: „Damit hat dich Jahwe zum *nāgīd* (Fürsten) über sein Israel gesalbt. Du sollst über das Volk Israel herrschen und sie retten aus der Gewalt ihrer Feinde" (1. Sam. 10, 1)[191a]. „Die Männer Judas salbten David zum König über das Haus Juda" (2. Sam. 2, 4). Der Priester Zadok und der Prophet Nathan salbten Salomo zum König (1. Kön. 1, 34). Der Prophet Elia salbte Hasael zum König über Syrien, Jehu zum König über Israel (1. Kön. 19, 15 f.). Die Königssalbung wurde stehende Sitte, auch in den christlichen Kirchen[192]. Seit Ende des 1. Jahrtausends wurden die byzantinischen Kaiser gesalbt; schon seit dem 7. Jahrhundert wurden

189 *Clothilde Mayer,* Das Öl im Kult der Griechen, Diss. Heidelberg 1917; *Hempel,* RGG 5^2, 80 f.; *Jeremias,* ATLAO Motivreg., Öl, Salbung; *Bonnet,* RLÄR 647 ff.; *de Vries* II, 115 f.

190 ATLAO^4 490.

191 S. Anm. 190. Über die Salbung bei der indischen Königsweihe s. *J. C. Hestermann,* On Ancient Indian Royal Consecration, S'Gravenhage 1957, 114 ff.

191a Ergänzt nach Septuaginta.

192 *Heiler,* Antikes Gottkönigtum im Christentum, La regalità sacra, contributi al tema dell VIII congresso internazionale di storia delle religioni, Leiden 1959, 566, 569 ff.

die abendländischen Herrscher mit Chrisam am Haupt gesalbt, später aber nur mit Katechumenenöl am rechten Arm und zwischen den Schultern.

Neben der Königssalbung steht die Salbung der Priester. In Babylonien heißt Priester „der Gesalbte“ [193]. In Israel wurde in nachexilischer Zeit der Hohepriester auf dem Haupt gesalbt (vielleicht unter babylonischem Einfluß), später alle Priester. Die ätiologische Legende 2. Mos. 40, 12 ff. erzählt von der Salbung Aarons und seiner Söhne: „Du sollst sie salben, wie du ihren Vater gesalbt hast, daß sie meine Priester seien. Und diese Salbung sollen sie haben zum ewigen Priestertum bei allen ihren Nachkommen.“ Für Israel ist die Salbung der Propheten Geistmitteilung wie in der Königsweihe. Samuel erhielt den Auftrag, David zu salben, und „der Geist Gottes geriet über David“ (1. Sam. 16, 13), ebenso Elia: „Salbe Elisa als Propheten an deiner Statt“ (1. Kön. 19, 16).

Im Christentum wurde die *Ölsalbung* [194] eine der wesentlichsten Formen sakramentaler Kraftmitteilung.

α) Ihre älteste Form ist die *Krankenölung* [195]. Schon zu Lebzeiten Jesu „salbten die Apostel viele Kranke mit Öl und machten sie gesund“ (Mk. 6, 13). Die Krankensalbung wurde in der frühchristlichen Gemeinde durch die Ältesten mit Handauflegung und Gebet vorgenommen (Jak. 5, 14). Daraus entstand in der Ostkirche das Sakrament des εὐχέλαιον, in der lateinischen Kirche *oleum infirmorum* oder *extrema unctio* genannt. In der östlichen Kirche werden Stirn, Nase, Wangen, Mund, Brust und Hände gesalbt; in der lateinischen Kirche Augen, Ohren, Nase, Lippen, Hände, Füße, früher auch die Lenden. In der Ostkirche wird das Öl vom Priester vor der Krankenölung geweiht; in der lateinischen Kirche findet die Weihe des Krankenöls durch den Bischof am Gründonnerstag statt. Im Ölweihegebet der römischen Kirche heißt es: „sit omni hoc unguento coelestis medicinae peruncto tutamen mentis et corporis ad evacuandos omnes dolores, omnes infirmitates omnemque aegritudinem mentis et corporis.“

β) Nicht wesentlich verschieden vom Krankenöl war ursprünglich das *Katechumenenöl* oder *Beschwörungsöl* (ἔλαιον ἐξορκιστικόν) bei der Taufe; es ist zuerst erwähnt in der „Traditio Apostolica“ des Hippolyt. In der alten Kirche wurden die Katechumenen am ganzen Körper gesalbt, so noch jetzt

193 *Jeremias* in *Chantepie* I, 577.

194 *E. Uykondal*, LThK 7, 702 ff.; *Philipp Hofmeister*, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche (Das östliche Christentum N. F. 6/7), Würzburg 1948; *A. J. Maclean*, Unction, ERE 12, 509 ff.

195 *Rhalles*, Περὶ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου, Athen 1905; *Th. Spacil*, Doctrina Orientis separati de infirmorum unctione, Rom 1931; *J. B. Bord*, L'extrême onction, Brügge 1924; *P. Browe*, Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters, Zeitschr. Kath. Theol. 1931, 515–561; *F. Lehr*, Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter, Diss. Freiburg 1934; *Heiler*, UO 282 ff.; *A. Baumeister*, LThK 7, 714 ff.

die Täuflinge in der Ostkirche. In der römischen Kirche werden nur Brust und Schultern gesalbt. Der apotropäische Charakter dieser Salbung ist deutlich in Cyrills Mystagogischen Katechesen (2, 3): „Das Beschwörungsöl, Symbol der Mitteilung der Fettigkeit Christi, ist ein Mittel zur Verscheuchung jeder Spur einer feindlichen Kraft. Wie der Hauch der Heiligen und die Anrufung des Namens Gottes gleich einer heiligen Flamme die Dämonen verbannt und verscheucht, so erlangt auch dieses Öl durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft (δύναμις), daß es nicht nur die Spuren der Sünden durch Brennen zu reinigen vermag, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des Bösen in die Flucht schlägt." Aber nicht nur negative Abwehr ist diese Salbung, sondern auch positive Kraftmitteilung. Chrysostomus schreibt (in ep. ad Col. 2, hom. 6, 4): „Die Täuflinge werden gesalbt wie Athleten, die in das Stadion treten."

γ) Das heiligste aller Öle ist das „Öl der Danksagung" oder „Öl der Freude" (nach Ps. 45, 8), genannt μύρον[196] (Myrrhenöl) oder χρῖσμα. Im Abendland wird dieses mit Balsam vermischte Öl am Gründonnerstag geweiht; in der griechisch-orthodoxen Kirche wird für das *Myron* feinstes Olivenöl gleich dem Salböl Israels vermischt mit zahlreichen (13–57) aromatischen Substanzen, es wird alle sieben Jahre an diesem Tage geweiht, noch seltener in der koptischen Kirche. Die *Ölweihe* wird von Dionysius Areopagita als μυστήριον bezeichnet[197]. Bei der Weihe des Myron betet der Bischof: „Sende auf dieses Myron deinen heiligen Geist herab und mache es zu einem königlichen, geistlichen Salböl, welches das Leben schützt, die Seelen und die Leiber heiligt, zu einem Öl der Freude ... Mache es durch die Herabkunft deines angebeteten und heiligen Geistes zu einem Kleid der Unverweslichkeit und einem vollkommenmachenden Siegel." [198] Hier verbindet sich die Vorstellung von der machthaltigen Substanz mit der Symbolik des heiligen Kleides (s. o. S. 121 f.). Im Osten werden mit dem Myron Stirn, Augen, Ohren, Mund, Brust, Hände und Füße gesalbt, in der abendländischen Kirche mit dem Chrisam nur die Stirn (mit Handauflegung), so schon nach Tertullian[198a]. Im Osten wird die Chrisamsalbung als σφραγίς (Siegel) bezeichnet, ein Terminus, welcher der Mysterienwelt und Gnosis entstammt[199]. Im Euchologion des Serapion lautet das Gebet bei der Ölweihe: „Du mögest durch die göttliche und unsichtbare Macht unseres Herrn Jesu Christi in dieses Chrisma hineinsenken göttliche, himmlische Kraftwirkungen, damit die Getauften und Gesalbten im heilsamen Zeichen des Eingeborenen ... teilhaben mögen an

196 *Heiler*, UO 248 f., 477.
197 De eccl. hier. 4, 3.
198 Εὐχολόγιον το μέγα, Venedig 1851, 89 ff.
198a De bapt. 7.
199 *Fr. J. Dölger*, Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 5, 3), Paderborn 1911; *Ernst Maaß*, Segnen, Weihen, Taufen, ARW 21 (1922) 265–284; *Bauer*, WBNT 1577.

der Gabe des Heiligen Geistes. Beschirmt durch dieses Siegel mögen sie standhaft und fest bleiben, unverletzt und unverletzlich." [200] Cyrill von Jerusalem (Myst. Cat. 3) sagt: „Dadurch, daß ihr das ἀντίτυπον des Heiligen Geistes empfangen habt, seid ihr Christusse geworden ... Ihr seid Abbilder (εἰκόνες) Christi." Die Firmung ist das Abbild der Geistsalbung, welche Christus in der Taufe empfing. Das Myron ist „kein gewöhnliches Öl, sondern das Charisma Christi und des Heiligen Geistes, das durch die Herabkunft seiner Gottheit wirkungskräftig (ἐνεργητικόν) geworden ist. Es wird symbolisch an deiner Stirn und an deinen anderen Sinnesorganen gesalbt. Mit sichtbarem Öl wird der Leib gesalbt, mit dem unsichtbaren Heiligen Geiste wird die Seele geheiligt." Nach dem römischen Weihegebet am Gründonnerstag bedeutet die Chrisamsalbung die feierliche Verleihung des dreifachen Amtes aller Christen: des königlichen, priesterlichen und prophetischen. Darin lebt das ganze antike Salbungsritual fort: „... ut secundum constitutionis tuae sacramentum regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi vestimento incorrupti muneris induantur."

In der römischen Kirche findet eine Salbung der Hände, und zwar mit Katechumenenöl, bei der Priesterweihe statt; bei der Bischofsweihe eine Salbung des Hauptes und der Hände mit Chrisam, beide Male unter Gesang des „Veni Creator Spiritus". Bei der Weihe von Kirchen werden Kirchenwände, Reliquiengrab, Altar und Glocken mit Chrisam gesalbt.

Die Ölsalbung ist früh in den symbolischen Sprachgebrauch übergegangen: *Mašīaḥ* ist der „Gesalbte". Jesus erklärt bei Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit (Luk. 4, 18): „Der Geist des Herrn hat mich gesalbt", wobei er ein Wort des Jesajabuches (61, 1, f.) auf sich als den Messias anwendet. Apg. 10, 38: „Gott hat Jesus von Nazareth gesalbt mit heiligem Geiste und mit Kraft." Diese Salbung wird von Christus auch auf die Christgläubigen übertragen. 2. Kor. 1, 21: „Gott ... hat uns gesalbt und versiegelt und in unsere Herzen das Pfand, den Geist, gegeben." 1. Joh. 2, 20: „Ihr habt die Salbung (χρῖσμα) von dem, der heilig ist." Der Pfingsthymnus „Veni Creator" spricht von der *spiritalis unctio*. Das Bild lebt fort in der evangelischen Liederdichtung, so in Paul Gerhardts Pfingstlied:

„Du bist das heilge Öle,
dadurch gesalbet ist
mein Leib und meine Seele
dem Herren Jesu Christ
zum wahren Eigentum,
zum Priester und Propheten,
zum König, den in Nöten
Gott schützt vom Heiligtum."

200 Euchologion Serapions Nr. 16; Griechische Liturgien, BK, Kempten 1912, 154.

Auch die evangelische Sprache ist sakramental. Im Widerspruch dazu steht die protestantische Scheu gegen das symbolische Element.

d) Eine weitere Form der Mitteilung der göttlichen Kraft durch das sinnliche Contagium ist die *Handauflegung*[201]. In der antiken Mythologie erweckt Isis durch Handauflegung den Horus, segnet Enlil das aus der Sintflut errettete Menschenpaar, heilt Zeus die Jo; daher heißt ihr Sohn Épaphos. Die ἰάματα (Heilsprüche) von Epidaurus feiern die Heilkraft der Hände des Asklepios[202]. Die Heilgötter tragen die Beinamen Χείρων, Ἔπαφος. Durch Handauflegung heilen charismatische Menschen wie Apollonius von Tyana und Kaiser Vespasian. Die Handauflegung ist auch ein Heilmittel in der germanischen Welt; Könige und Frauen besitzen heilende Hände[203]. Bis ins 18. Jahrhundert legten die französischen Könige den Skrofelkranken die Hand auf mit den Worten: „Le roi te touche, Dieu te guérisse." Die Handauflegung findet sich in den Mysterienkulten als Initiationsritus (so bei Apuleius Met. 11, 22).

In der israelitischen Religion wird die Handauflegung besonders häufig erwähnt: als Segen (Jakob segnet Ephraim und Manasse, 1. Mos. 48, 14); bei der Amtsübertragung (Mose überträgt sein Amt auf Josua als seinen Nachfolger, 4. Mos. 27, 18, Priestergeschichte); bei der Weihe des Opfertieres (3. Mos. 3, 13)[204]. Im Spätjudentum wird sie noch häufiger gebraucht, vor allem bei der Ordination der Rabbinen *(s^{e}mikhā);* hier besteht die Vorstellung einer Kette der Handauflegung, die von Mose bis zu den Rabbinen reicht[205].

Jesus und die Apostel heilen durch Handauflegung (Mk. 5, 23; 6, 2; 8, 23 ff.; Luk. 13, 13; Apg. 28, 8). Durch Handauflegung übertragen in Samaria Petrus und Johannes den Heiligen Geist auf die Getauften (Apg. 8, 17). Durch Handauflegung wird die Geistesgnade und die Vollmacht der Geistträger auf die Amtsträger übermittelt (Ordination). 2. Tim. 1, 6: „Denke daran, daß du erweckest die Gnadengabe (χάρισμα) Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände." Nach einem apokryphen Evangelium beauftragt Jesus die Apostel durch Handauflegung[206].

201 *Hempel, Behm,* RGG 2², 1606 ff.; *Morenz,* RGG 3³, 52 f.; *H. D. Wendland,* RGG 3³, 53 f.; *Joh. Behm,* Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht, Leipzig 1901; *P. A. Eldernbosch,* De opleging der handen, Haag 1953.

202 *Otto Weinreich,* Antike Heilungswunder (RVV VI), Gießen 1909; *R. Herzog,* Die Wunderheilungen von Epidauros (Philologus Suppl. 22), Leipzig 1931; *F. Kutsch,* Attische Heilgötter und Heilheroen (RVV XII, 3), Gießen 1913.

203 *de Vries* II, 37 f.; *Marc Bloch,* Les rois thaumatourgues (Publ. fac. lettr. Univ. Strasbourg 19), 1924; *Perkmann,* Handauflegen, HWDA 3, 1398 ff.

204 *Paul Volz,* Die Handauflegung beim Opfer, ZAW 21 (1901) 93 ff.

205 *Behm,* a.a.O 121 ff.; *Josef Ranft,* Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Leipzig 1931, 164 ff., 294 ff.; *J. Newman,* Semikhā, A study of his origin, history and function in Rabbinic literature, Manchester 1951; *Eduard Lohse,* Die Ordination im Spätjudentum und im NT, Göttingen 1951.

206 *Lipsius-Bonnet,* Acta apostolorum apocrypha I, 58.

Die Handauflegung ist ein Teil des Taufritus[207], und zwar bei der Aufnahme ins Katechumenat; sie gehört in der abendländischen Kirche zur Firmung; diese wird vielfach als „Handauflegung" bezeichnet; sie geschieht auch bei der evangelischen Konfirmation („Nimm hin den Heiligen Geist"). In früherer Zeit war sie in der römischen Kirche bei der Absolution üblich, jetzt nur noch bei der Wiederaufnahme von Schismatikern und Häretikern; dagegen wird sie bei der evangelischen Absolution vielfach gebraucht. Ferner schreibt die römische Kirche sie vor bei der Krankenölung, beim Krankensegen, beim Exorzismus. Bei der Taufwasserweihe wird die Hand über dem Wasser, bei der Eucharistie während des Gebetes „Hanc igitur" über den Oblationsgaben gehalten. Vor allem aber bildet die Handauflegung den wesentlichen Akt bei der Ordination (Diakonen-, Diakonissen-, Priester-, Bischofsweihe, teilweise auch bei der Mönchsweihe, im Osten bei der Abtweihe). Die Handauflegung ist die Bezeichnung für die Ordination (χειροτονία). Auch bei der Ordination von evangelischen Pfarrern und Bischöfen, desgleichen bei der Einsegnung von evangelischen Diakonen und Diakonissen ist die Handauflegung beibehalten worden. Die Kette der Handauflegung sichert die apostolische Sukzession der kirchlichen Amtsträger. In den alten Sukzessionslisten steht die Formel: „Er erhielt die Hand des Priestertums von N. N.." [208]. Durch die Handauflegung geht ein Kraftstrom von Hand zu Hand von Jesus und den Urapposteln bis auf die Gegenwart.

e) Die Erfüllung mit göttlicher Kraft wird in besonderem Maße durch den *Tanz*[209] erlangt. Der Tanz ist von größter Bedeutung in der ganzen Religionsgeschichte; neben dem Opfer ist er die wichtigste Kulthandlung, ja, bei den

207 *Joseph Coppens,* L'imposition des mains et les rites connexes dans le NT et dans l'église ancienne, Paris 1925.

208 The Doctrine of Adai the Apostle ed. *Philips,* 1876, 52; *Behm,* a.a.O. 164.

209 *A. E. Crawley,* Processions and Dances, ERE 10, 358 ff.; *C. Sachs,* Eine Weltgeschichte des Tanzes, Berlin 1933; *L. Vaillat,* Histoire de la danse, Paris 1942; *W. O. E. Oesterley,* The sacred dance, Cambridge 1923; *G. van der Leeuw,* In den Himel ist een dans. Over de religieuze beteeknis van dans en optocht, Amsterdam 1931; dt. In dem Himmel ist ein Tanz. Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und Festzuges, München 1930; *K. Th. Preuß,* RGG 5^2, 983 ff.; *E. L. Backmann,* Religious dances, London 1952; *Cl. Wissler,* Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians, Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist. 11, N.Y. 1916; *J. Kool,* Tänze der Naturvölker. Ein Deutungsversuch primitiver Tanzkulte und Kultgebräuche, Berlin 1921; *O. Eberle,* ‚Cenalora', Leben, Glauben, Tanz und Theater der Naturvölker, Olten 1954; *Emma Brunner-Traut,* Der Tanz im alten Ägypten (Ägypt. Forsch. 6), Glückstadt-Hamburg 1938; *Bonnet,* RLÄR 766 ff.; *Jeanne Cuisinier,* La danse sacrée en Indochine et Indonésie, Paris 1951; *Projesh Banerji,* Dance of India. Allahabad (1942), 1956^5; *K. Latte,* De saltationibus Graecorum (RVV XIII, 3), Gießen 1913; *Fritz Weege,* Der Tanz in der Antike, Halle 1926; *Ernst Buscher,* Satyrtänze und frühes Drama, Sitzb. Bayer. Ak. W., phil.-hist. Kl. 1943, 5; *Hans Herter,* Vom Dionysischen Tanz zum komischen Spiel, Iserlohn 1942; *Nilsson,* GGR 149 ff.; *Kurt Meschke,* Schwerttanz, Leipzig 1931; *Louis Frédéric,* La danse sacrée de l'Inde, Paris 1957.

primitiven Völkern noch wichtiger als dieses. Schon Lucian sagte: „Nicht eine Kulthandlung (τελετή) ist zu finden ohne den Tanz" (ἄνευ ὀρχήσεως)[209a].

Die Urbedeutung des Tanzes ist eine zauberhafte. Der Tanz dient *1.* als Abwehrzauber, als Kraftzusammenballung zur Beseitigung von Krankheit und Tod, Hungersnot, Sturm, Regen Überschwemmung, Vulkanausbrüchen, Sonnen- und Mondfinsternissen — „immer greift der Mensch zu dem übernatürlichen Hilfsmittel des Tanzes. Er ist das Allheilmittel, durch das seine eigene magische Kraft gegenüber allen der bloßen Vernunft zugänglichen Kräften erhöht wird."[210] Auch der Hochzeitstanz bezweckt die Abwehr der Dämonen, von welchen das Brautpaar besonders bedroht ist, desgleichen die Totentänze. Im alten Indien tanzte man um den Scheiterhaufen; auch bei der Bestattung Buddhas, die nach dem Bestattungsritual eines Königs erfolgte, wurde getanzt[211]. Der Tanz ist *2.* Analogie-Zauber. Das gewünschte Ziel (Jagdbeute, Ernte, Sieg, Regen) wird in Tanzbewegungen dargestellt. *3.* In Tanzform wird ein Zauberkreis umschrieben; der „Umgang", das „Umkreisen" ist nur eine gemessenere Form des Herumtanzens (s. o. S. 179).

Neben der zauberhaften steht die religiöse Bedeutung des Tanzes. Der Tanz erfolgt zu Ehren von Gottheiten, oder er bedeutet ein Stück des Opferkults, besonders in Ägypten und Griechenland. In Indien war *nāc* (der Tempeltanz, Sanskrit *nāṭya)* eine der Hauptaufgaben der *devadāsī* (portugiesisch Bayaderen). Im Alten Testament ist der Tanz eine Äußerung der Dankbarkeit und Freude, besonders bei Ernte- und Siegesfeiern (z. B. 2. Mos. 15, 20; 1. Sam. 18, 6); beim Einholen der Bundeslade „tanzte David mit aller Macht vor Jahwe her" (2. Sam. 6, 14). Das alttestamentliche Wort für Fest *(ḥāg)* bedeutet Kulttanz.

Die wichtigste Bedeutung des Tanzes ist die mystisch-ekstatische. Der Tanzende überwindet die Schwerkraft des Körpers und wird fähig, mit Geistern zu verkehren und selbst ins Geisterreich aufzusteigen im „mystischen Flug". Der Tanz hypnotisiert, vergeistigt, vergottet. Der ekstatische Tanz ist bei zahlreichen primitiven Völkern heimisch, besonders bei den Indianern. Wer bei den Hupa-Indianern Schamane werden will, tanzt monatelang jede Nacht im Schwitzhaus, bis er seine ekstatischen Fähigkeiten erlangt. In den kanaanäischen und israelitischen Prophetenkreisen galt der Tanz als Mittel, um sich in Ekstase zu versetzen (1. Sam. 19, 18 ff.). Wir finden ihn in Griechenland und im orientalisch-hellenistischen Synkretismus, im Dionysos- und Artemiskult, im Attiskult, in gnostischen Kreisen, bei den Manichäern und Mandäern. Es gibt sogar Gottheiten des Tanzes wie *Ba'al Markôd* = Herr des Tanzes in Phönikien (= griechisch κοίρανος κώμων). Der indische Śiva, der Gott der Fruchtbarkeit und der Vernichtung, wird als Tanzender dargestellt, er trägt

209a De saltatione 15.
210 *K. Th. Preuß*, RGG 5², 984.
211 Mahāparinibbāna-Sutta, Dīgha-Nikāya XVI, 6, 13 ff., übers. v. *Franke* 247 f.

den Beinamen *naṭa-rāja* („König der Tänzer"). In altchristlicher Zeit[212] fanden Tänze zu Ehren der Märtyrer statt, später auch Marias und der Heiligen. In der alexandrinischen Liturgie waren nach Clemens Alexandrinus (Strom. VII, 7, 40) hüpfende Bewegungen gebräuchlich. Bis zum heutigen Tage ist ein Priestertanz in der abessinischen Kirche gebräuchlich; ein tanzartiger Umgang des Priesters mit Braut und Bräutigam um den Altar und um das Pult mit dem Heiligenbild gehört zum Trauungsritus in der byzantinischen Kirche.

Einen breiten Raum nehmen die ekstatischen Tänze in den orgiastischen Sekten ein: im Abendland bei den mittelalterlichen *Chorizanten* und *Dansatores* („Tanzkrankheit"), im Osten bei den russischen Chlysten und Skopzen *(radenie).* Reste von sakralen Tänzen haben sich in den Fronleichnamstänzen Mexikos und Spaniens erhalten; in Mexiko ist die Nachwirkung der heimischen Religion unverkennbar. In Echternach und Prüm finden noch heute sogenannte Springprozessionen statt.

Einen wichtigen Platz nimmt der ekstatische Tanz im Islām bei den Mevlewī-Derwischen ein. Im jüdischen Chassidismus ist der Tanz *(riḳḳidā)* Ausdruck der Freude und hat zum Ziel die Einigung mit Gott[212a].

Auch hier erfolgt der Übergang vom δρώμενον zum λεγόμενον: der Tanz ist ein beliebtes Bild für die mystische Schau und Einigung im Diesseits und Jenseits[213]. In indischen Tempeln ist diese unter dem Bild des „ewigen Tanzes" Kṛṣṇas mit den Gopī (den geliebten Hirtenmädchen) dargestellt[214]. Plato sagt: Die seligste Weihe feiern die Seelen in der Präexistenz im Reigen um die Schönheit, dem Schauen hingegeben (Phädr. 250 B). Plato gebraucht auch das Bild des κορυβαντιᾶν[214a]. Philo spricht vom „Geist, der mit den Reigen der Himmelskörper sich im Kreis bewegt" (νοῦν συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις)[215]. Plotin sagt: „Wir führen in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen (χορεία ἔνθεος) um ihn auf. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle der Vernunft, das Prinzip des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele" (Enn. VI 9, 8 f.). Die gnostischen Johannesakten enthalten den Hymnus:

„Die Gnade tanzt, ich will Flöte spielen;
Tanzet alle – Amen . . .

212 *Villetard,* La danse ecclésiastique, Paris 1911; *L. Gougaud,* La danse dans les églises, Rev. d'Hist. Ecclés. 15 (1914) 5–22; 229–245; *Ders.,* Dance, DACL IV, 247–258; *G. P:son Wetter,* La danse rituelle dans l'Eglise ancienne, Rev. d'Hist. et de litér. rel. N. S. VIII (1922) 254–275.

212a *Torsten Ysander,* Studien zum Beštschen Ḥasidismus, Uppsala 1933, 353.

213 *Eduard Schulz,* Das Bild des Tanzes in der christlichen Mystik, sein kultischer Ursprung und seine psychologische Bedeutung, Diss. Marburg 1941.

214 Wandteppich mit dieser Darstellung in der Religionskundlichen Sammlung Marburg.

214a *Schwenn,* Korybanten, Pauly-Wissowa 11, 1441 f.

215 De praem. et poen. 20.

Die Zwölfzahl oben tanzt.
Das All, dem zu tanzen gegeben ist, tanzt.
Wer nicht tanzt, weiß nicht, was geschieht ...
Gehorche meinem Tanz, ...
du Tanzender, verstehe, was ich tue." [216]

Selbst Chrysostomus, der ein leidenschaftlicher Gegner des irdischen Tanzes war, kann nicht umhin, von einem himmlischen Tanz zu reden. „Gott hat uns Füße gegeben, nicht um auf schimpfliche Weise sich ihrer zu bedienen, sondern damit wir mit den Engeln tanzen." [217] Dionysius Areopagita spricht von der Seele, die unmittelbar im Kreis Gottes und um Gott herumsteht und in einfacher und unfaßbarer Weise seine ewige Gnôsis umkreist (ἁπλῶς καὶ ἀκαταλήπτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν, De coel. hier. 7, 4). In der lateinischen Liturgie an Jungfrauenfesten heißt es:

Qui pascis inter lilia
septus choreis virginum (Commune virginum).

Das Bild des Tanzes wird am umfassendsten in der mittelalterlichen Mystik gebraucht, besonders von Mechthild von Magdeburg. Sie spricht vom „Tanz der Seele". Gott als schöner Jüngling „will den Himmelsreigen mit dir treten". „So siehet man da den Allerhöchsten tanzen." Die Seele tanzt dem voranspringenden oder vorspielenden Christus nach. Sie spricht: „Ich will nicht tanzen, Herre, du geleitest mich denn, und willst du, daß ich springe, so mußt du selber voransingen, so springe ich in die Minne." [218] Seuse spricht vom „Minnespiel, dem Freudentanz in himmlischer Wonne" [219], Jakob Böhme vom „Reigen", den der Engelsfürst „führet" [219a]. Der Himmelstanz veranschaulicht die Seligkeit der vollendeten Seelen und der Engel. Er verbindet sich mit dem „kosmischen" Tanz der Gestirne, die nach Dantes Wort „die Liebe bewegt" (l'amor che muove il sole e l'altre stelle. Par. 33, 145). Die mystischen Tanzvisionen haben ihre konkrete Gestalt gefunden in den Bildern des himmlischen Reigens von Fra Angelico. Aus den Himmelstänzen sind die Totentänze [220] hervorgegangen, die unzählige Ausdrucksformen in der spätmittelalterlichen Kunst, auch der dramatischen, erlangt haben.

216 *James,* Apocrypha anecdota II, 12 ff.; *Gillis P:son Wetter,* Altchristliche Liturgien; Das christliche Mysterium, Göttingen 1921, 111.
217 Hom. in Matth. Mi PG 58, 491.
218 Offb. I, 44; IV, 1; *Lüers,* SpM 267 f.
219 Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 225. Weitere Beispiele bei *Lüers,* SpM 267 f.
219a Morgenröte im Aufgang, Werke hrsg. *K. W. Schiebler,* 2, 119.
220 *Ferd. Math. Kurth,* Reigen der Totentänze, Berlin 1900; *P. Vigo,* Le danze macabre in Italia, Bergamo 1901; *Wilh. Fehse,* Ursprung der Totentänze, Halle 1907; *Wolfgang Stammler,* Die Totentänze des Mittelalters, München 1922; *Ders.,* Der Totentanz, Entstehung und Deutung, München 1948; *Gert Buchheit,* Der Totentanz, Seine Entstehung und Entwicklung, Leipzig 1926; *E. K. Stahl,*

Das Bild des Tanzes findet sich auch in der islamischen Mystik, besonders bei Ǧelāl ed-dīn Rūmī. Die Sphären tanzen um den Mond, ebenso die Gottliebenden um den mondgleichen Freund:

„Wenn der Lenzwind der Liebe zu wehen beginnt,
Jeder Zweig, der nicht dürr ist, regt sogleich sich im Tanz." [221]

f) Die *geschlechtliche Einigung* mit Gott (ἱερὸς γάμος, συνουσία)[222] hat zauberhafte Hintergründe. Der Geschlechtsakt als solcher besitzt immanente Zauberkraft; er befruchtet die Natur. Charakteristisch ist das symbolische Beilager im Roßopfer (*aśva-medha,* wörtlich: die Vermischung mit dem Roß) des vedischen Kultus, bei dem die Königin sich neben das getötete heilige Tier legt (s. o. S. 205). Sexuelle Riten begegnen uns bis in dieses Jahrhundert im Folklore; so werden die Fluren dadurch befruchtet, daß nackte Mädchen sich auf dem Felde wälzen. Mädchen geben dem Pflüger einen Kuß — ein leiser Nachhall der Fruchtbarkeitsriten. Die Ausgelassenheit in der Faschingszeit hat einen magisch-sakralen Hintergrund[222a]; sie ist ebenso ein Fruchtbarkeitsritus wie das Konfettiwerfen, das ursprünglich ein Sichbewerfen mit den jungen Frühlingsknospen war, und das Sichschlagen mit Ruten, ursprünglich mit grünen Zweigen.

Neben diesen immanent-zauberhaften Riten steht die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit, vollzogen mit deren Stellvertreter, dem Priester, der Priesterin, der Hierodule, dem Tempelmädchen, dem *Guru,* d. h. heiligen Lehrer, dem Fremdling. Eine besondere Form des ἱερὸς γάμος finden wir im Hinduismus in den Ritualen der *Tantra-* und *Āgama*-Texte[223]. Die Frau gilt als Stellvertreterin der *Śakti* oder *Durgā,* der uralten Muttergöttin. Für diese religiöse Hingabe gelten nicht die Kastenvorschriften. In der *Śrī-Cakra*-Zeremonie vertreten Frauen aller sozialen Schichten (Brahmanenfrauen, Nonnen ebenso wie Tänzerinnen, Kokotten, Wäscherinnen, Barbierfrauen, selbst *Śūdra*-Mädchen, Hirten- und Gärtnerstöchter) die Göttin. Sie sitzen mit den Männern zusammen in magischen Kreisen, nackt, mit Schmuck be-

LThK 10, 228; *J. S. Kozaky,* Geschichte der Totentänze, Budapest 1936; *J. M. Clark,* The dance of death in the middle ages and the renaissance, Glasgow 1950; *Hellmuth Rosenfeld,* Die mittelalterlichen Totentänze (Beihefte z. Arch. f. Urgesch.), Köln 1954.

221 Rubâ'ijjât 317 b 5; 335 b 4; 329 b 2; *A. Schimmel,* Bildersprache Dschelâl ad-dîn Rûmîs 52 f.

221a *Karl Konrad Graß,* Die russischen Sekten, 2 Bde., Leipzig 1907/14.

222 *Albert Klinz,* Hierós gámos. Quaestiones selectae ad sacras nuptias Graecorum religionis et poeseos pertinentes, Diss. Halle 1933; *Nilsson,* GGR 110 ff.; *Walter Schubart,* Religion und Eros, hrsg. v. *Friedrich Seifert,* München 1941; *M. Eliade,* La terre mère et les hiérogamies cosmiques, ErJb 22 (1953) 57–95.

222a *Carl Clemen,* Der Ursprung des Karneval, ARW 17 (1914) 139–158.

223 *Arthur Avalon (J. G. Woodroff),* Principles of Tantra, London 1914/16; *Glasenapp,* H 202 ff.

hangen. Sie werden durch Zauberformeln geweiht, worauf die geschlechtliche Einigung erfolgt. Nach bestimmten *Tantra*-Texten sollen nur Männer mit ihren Ehefrauen den ἱερὸς γάμος vollziehen[224]. Diese sakrale Einigung der Geschlechter ist aus dem Hinduismus in den tantrischen Buddhismus eingedrungen, besonders den *Vajrayāna*[225]. *Samatā* bedeutet Identität von Seele und Gottheit; alle Männer sind Buddha, alle Frauen *prajñā* (Erkenntnis). Die konsekrierte Frau heißt *vidyā* (Wissen) oder *mudrā* (Zaubergestus), das männliche Geschlechtsglied *vajra* (Diamant), das weibliche *padma* (Lotos), der Same *bodhi-citta* (Erleuchtungsdenken). Neben dem *trikāya* (dreifachen Leib) Buddhas gibt es noch einen *mahāsukha-kāya* (Körper der großen Lust). Buddha hat, umschlungen von *Śakti*, seine transzendente Persönlichkeit aufgegeben. „Die Vereinigung mit einer Frau ermöglicht das Bewußtwerden der überirdischen Seligkeit des aller Vielheit transzendenten All-Einen." [226] Die Frau soll schön, 12–16 Jahre alt sein. Die Vermählung des *sādhaka* mit der *mudrā* ist beschrieben in der *Hevajra-seka-prakriyā*. Die Initiationszeremonie beginnt mit einem Blumenwurf auf eine Gottheit des *maṇḍala*, die Besprengung mit Weihwasser und die Belehnung mit Tiara, Diamant und Glocke. Dann folgt die „Geheimweihe": der Meister zieht sich mit seiner Frau hinter einen Vorhang zurück, weiht diese mit seinem Diamanten und versenkt unter einer besonderen Geste (Vereinigung von Mittel- und Ringfinger) sein Erleuchtungsdenken in den Schüler, führt dem Jünger die *vidyā* zu und fordert ihn auf, sie anzubeten und mit ihr sich zu vereinigen. Der Ritualtext enthält eine Warnung vor Mißbrauch der heiligen Handlung zu bloß äußerlichem Geschlechtsgenuß.

In diesen Zusammenhang gehört auch der gnostische Sperma-Kult bei den Phibioniten[227]. Nach der Vermischung bringen die Eheleute das Sperma dar und genießen es als Kommunion. Diese Riten sind mit dem Kult der Muttergöttin (ἡ ἄνω μήτηρ, genannt *Barbelō*) verbunden.

Die Tempelprostitution wie die allgemeine Prostitution, der sich die Mädchen vor der Ehe unterzogen (s. o. S. 217 f.), stellt die *unio mystica* mit der großen Fruchtbarkeits-, Lebens- und Liebesgöttin dar. Man kann darin keine Laszivität erblicken; hier äußert sich der Hunger nach möglichst inniger, sinnenfälliger Vereinigung mit der Gottheit, das Verlangen nach Hingabe, der Drang nach kosmischem Eros, nach Schöpfungswonne, einem ἱερὸς γάμος.

Die Höherentwicklung der sittlichen Vorstellungen bedingte einen Übergang ins Symbolische, wie beim Menschen- und Tieropfer, und zwar zunächst

224 *Glasenapp*, H 79 ff.
225 *B. Bhattacarya*, Buddhist Esoterism, London 1932; *Helmuth von Glasenapp*, Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs, Stuttgart 1940; *S. B. Dasgupta*, Introduction to Tantric Buddhism, Calcutta 1950.
226 *Glasenapp*, a.a.O. 161.
227 Epiphanius, Haer. 26, 4 f., ed. *Holl* I, 280 ff.; *Leonhard Fendt*, Gnostische Mysterien, München 1922, 3 ff.

in eine andeutende kultische Symbolik. So gibt es symbolische Beilager mit ithyphallischen Gottesbildern. Im Kult des Sabazios wird nach Arnobius den Eingeweihten „eine Schlange in den Busen eingelassen und durch den Schoß wieder herausgezogen“ [228], eine Andeutung der geschlechtlichen Vereinigung. In manchen Mysterien wird ein Brautbett (νυμφών) zugerichtet, auf dem sich der Myste visionär mit der Gottheit vereint [229]. Der Attis-Myste spricht: „Ich bin ins Brautgemach eingegangen“ (ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν) [230]. Noch heute wird in Benediktinerinnenklöstern nach der Nonnenweihe (die Jungfrauenweihe [231] ist die Vermählung mit Christus als dem Bräutigam) ein Brautbett zugerüstet und mit Blumen geschmückt. Auf dem Kopfkissen befindet sich ein Kruzifixus, in dessen Gemeinschaft die neuvermählte Jungfrau ihre Hochzeitsnacht feiert. Die Dominikanermystikerin Margareta Ebner nahm einen großen Kruzifixus als Genossen ihres Lagers [232]. Die pathologische Deutung dieses Vorganges als eines sexuellen Fetischismus wird den psychologischen und historischen Zusammenhängen nicht gerecht.

Die uralte Idee der συνουσία lebt fort in der rein sprachlichen Symbolik, so bei dem Propheten Hosea. In seiner Heirat mit einer Hure erscheint der Prophet als Vertreter Jahwes, die Hure als Vertreterin des ungetreuen, ehebrecherischen israelitischen Volkes (Hos. 1, 2). Auch das Hohelied [233], ursprünglich eine Sammlung von weltlichen Liebesliedern, wurde allegorisch gedeutet, Salomo als Jahwe, die Geliebte als Israel. Dieses israelitische Motiv verband sich mit dem hellenistischen ἱερὸς γάμος im paulinischen Schrifttum. Das Verhältnis der ἐκκλησία zu Christus ist ein Brautverhältnis: „die beiden werden ein Fleisch sein“; „das Geheimnis ist groß, ich sage das aber im Hinblick auf Christus und die Kirche“ (Eph. 5, 31 f.). Hippolyt [234] und Origenes [235] übernahmen die allegorische Deutung des Hohenliedes.

Dieses Verständnis der Ekklesia-Christus-Ehe wurde in der frühchristlichen Askese individualisiert. Die gottgeweihten Jungfrauen sind *sponsae Christi, Christo copulatae,* sie weihen ihre Glieder Christo (τὰ μέλη Χριστῷ ἀνατι-

228 Adv. nat. V, 21; ebenso Clemens Alex., Protr. II, 16, p. 14; Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 10; *Nilsson,* GGR 633 ff.

229 Irenaeus, Adv. haer. I, 13, 2 ff.; 21, 3; *Wilhelm Bousset,* Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, 315 ff.; vgl. *Richard Reitzenstein,* Poimandres, Leipzig 1904, 142, 226 f.

230 Clem. Alex. Protr. II, 15, hg. *Stählin,* GCS 1, 13.

231 *Athanasius Wintersig,* Die Jungfrauenweihe, Düsseldorf 1926; *L. Münster,* Die Hochzeit des Lammes. Die Christusmystik der Jungfrauenweihe, Düsseldorf 1955; *R. Metz,* La consécration des vierges dans l'Eglise romaine, Paris 1954; *Ders.,* LThK 4², 1213.

232 *Ph. Strauch,* Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg 1882, 20 f., 88.

233 *A. R. Hulst, D. Lerch,* RGG 3³, 428 ff.

234 *Nath. Bonwetsch,* Hippolyts Kommentar zum Hohenlied, Texte und Untersuchungen 28, 2; 1903.

235 Comment. in Cant. Cant. hg. *W. A. Baehrens,* GCS 60–241.

θέναι) [236]. „Dir weihe ich meine Keuschheit" betet Thekla bei Methodius von Olympus [237]. Eine noch weitere Individualisierung erfolgte in der christlichen Gnosis und Mystik. Schon indische und neuplatonische Mystiker hatten die geschlechtliche Einigung als Bild der *unio mystica* gebraucht. „Wie einer, vom geliebten Weib umschlungen, nicht weiß, was innen und außen ist, so weiß der vom Urselbst Umschlungene nicht mehr, was innen und außen ist" *(Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* IV, 3, 21). „Diese Vereinigung ahmen hier auf Erden die Liebenden nach, welche zu einem Wesen zu verschmelzen suchen" (Plotin, Enn. 4, 3, 21). Auch Philo gebraucht das Bild des ἱερὸς γάμος; die Seele, symbolisiert durch die Frauengestalten des Alten Testamentes, nimmt den göttlichen Samen auf [238]. Origenes wurde zum Vater der christlichen Brautmystik: νυμφῆς ψυχῆς γαμουμένης λόγῳ; die Seele ist die Braut des Logos [239], mit ihm in einem πνευματικὸς γάμος verbunden. Er deutet das alttestamentliche Hohelied auf dieses individuelle Verhältnis; außerdem empfing er Anregungen von Platos Symposion. Das Schrifttum des Makarios führt diese individuelle Brautmystik weiter [240]. Besonders plastisch wird dieser Bildkomplex in der Brautmystik des Bernhard von Clairvaux [241], welcher in umfassender Weise das Hohelied ausschöpft und in dessen Bildern die Wonne der mit Christus vereinten Seele wie die Trostlosigkeit der Stunden der Trennung schildert. Die Bildhaftigkeit wird noch gesteigert bei Mechtild von Magdeburg; der ganze Realismus einer geschlechtlichen Einigung mit Gott erwacht von neuem. Die mystische Einigung ist ein metaphysisch-sexueller Akt, so realistisch, daß der lateinische Übersetzer ihrer „Offenbarungen" zu spiritualisierenden Umschreibungen griff. Gott „trutet sie (die Seele) mit voller maht in dem bette der minne" [242]; „contingit virginitatem tactu mundissimo in florido castitatis lectulo" [243]. Auch sonst ist das Bild vom Brautbett oder Minnebett in der mittelalterlichen Mystik sehr beliebt (z. B. Tauler „das minnekliche brutbette") [244].

236 Hieronymus ad Eustochium; *Jos. Wilpert*, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1892; *J. Feuse*, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, Diss. Freiburg (Schweiz) 1917.

237 Gastmahl, Schlußdialog (eine vollständige Übersetzg. b. *Fendt*, BKV).

238 Leg. Alleg. III, § 180 f., Mangey 123; De Cherub. § 42 ff.; Mangey 146 ff. Weitere Stellen *Hans Leisegang*, Der heilige Geist I, Leipzig 1919, 235 A. 35.

239 Matth. XVIII, 21; Mi PG 13, 1540. *Aloisius Lieske*, SJ, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 61 ff.

240 Des hl. Makarius des Ägypters 50 geistliche Homilien, übers. v. *Dionys Stiefenhofer*, BKV 10; *Jos. Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908.

241 *Jos. Ries*, Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906; *Robert Linhardt*, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, München 1924.

242 Offb. II 23; ähnlich V 17; VI 1.

243. Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae II, 541. Weitere Beispiele bei *Lüers*, SpM 160 ff.

244 Predigten, hrsg. v. *Vetter* 207. Weitere Beispiele *Lüers*, SpM 165 ff.

Eine Parallele zur mittelalterlichen Brautmystik bildet die gleichzeitige Liebesmystik des indischen Kṛṣṇakultes[245]; Rādhā, Kṛṣṇas Hauptgeliebte, das Symbol der Seele, erfährt die Qualen der Ferne wie die Freuden der Nähe des Geliebten.

Das Bild vom Liebesumgang und der geschlechtlichen Vereinigung wird weitergeführt in dem Bilde von der Schwangerschaft und Geburt. Plotin spricht (Enn. VI, 9, 9) vom „Schwangerwerden der gotterfüllten Seele", Origenes von ihrem „Schwangersein durch den Heiligen Geist"[246]. Zugrunde liegt die Vorstellung von der übernatürlichen Empfängnis, die in der primitiven und antiken Welt weit verbreitet war (s. u. S. 491 ff.). Für die christliche Redeweise ist maßgebend die lukanische Erzählung von der übernatürlichen Empfängnis (Luk. 1, 35). Thomas von Aquino spricht von der „nativitas Christi spiritualis ex corde"[247]. Diese Metapher wird besonders in dem Eckhartschen Schrifttum gebraucht[248]. In dem spätmittelalterlichen Buch „Von der geistlichen Armut" heißt es: „Die Seele ist schwanger worden des ewigen Wortes in dem bloßen göttlichen Wesen; ... sie liegt Kindbettes inne und gebiert den Sohn in der Gottheit."[249] Angelus Silesius singt:

„Die Seel', die Jungfrau ist und nichts als Gott empfängt,
kann Gottes schwanger sein, so oft sie dran gedenkt."
„Maria, die gebiert den Sohn Gott's äußerlich,
Ich inwendig im Geist den Vater ewiglich"
(Ch. W. IV, 216; V, 249).

Auch hier erfolgt ein Rückfall in den primitiven Realismus: Nonnen glaubten, in der Rolle Marias leiblich schwanger zu sein[250]. Margareta Ebner säugte ein Bild oder eine Statue des Kindes Jesu[251].

Auch die gleichgeschlechtliche Liebe dient als Bild einer *unio mystica* in der platonischen und teilweise in der islamischen Mystik. Die Liebe zu schönen Knaben ist bei Plato eine der Vorstufen des himmlischen Eros, der geliebte Jüngling im persischen Sufismus das Abbild des himmlischen Geliebten. Ǧelāl ed-dīn Rūmī findet in dem Derwisch Šams ed-dīn Tebrīzī die ewige göttliche Schönheit[252].

Die Idee einer geschlechtlichen Vereinigung mit Gott hat in der Religionsgeschichte eine große Bedeutung. Sie ist ein Menschheitssymbol. Die psycho-

245 *Hermann Goetz* und *Rose-Ilse Munk-Goetz*, Gedichte der indischen Liebesmystik des Mittelalters (Kṛṣṇa und Rādhā), Leipzig 1925; *Walter Eidlitz*, Die indische Gottesliebe, Freiburg 1955.
246 De or. 13, 3; hg. Koetschau, GCS II, 327.
247 Sermo in nativ. Dom. I M.S. 116 zu 179.
248 Stellen bei *Lüers*, SpM 153.
249 Das Buch von der geistlichen Armut, hrsg. v. *H. S. Denifle*, München 1877, 168.
250 Stellen bei *Heiler*, Gebet[5] 532, Anm. 75.
251 *Strauch*, a.a.O. 87 f., 90 f.
252 *Schimmel*, Bildersprache Dschelâl ad-dîn Rûmîs 50 ff.

analytische Erklärung ist unzureichend. Eine religiöse oder ethische Verurteilung auf Grund einer Prüderie ist ebenso abzulehnen. „Kein Mensch ist imstande, das Sexuelle aus irgendeinem Verhältnis, auch nicht aus demjenigen zur Gottheit, völlig zu entfernen." [253] Es besteht eine enge Verwandtschaft des erotischen Erlebnisses mit allen auf Totalität und Letztheit zielenden Erlebnissen, auch mit dem künstlerischen [254]. „Glauben wir doch nicht, daß die Reinheit des Verhältnisses zu Gott von der Ausmerzung des Sexuellen abhängt" (van der Leeuw) [255].

g) Verwandt mit der Liebesvereinigung ist die *substantielle Einigung:* die göttliche Substanz wird der menschlichen „einverleibt"; die Seele wird durch den Genuß von heiliger Speise und heiligem Trank vergottet.

1. Die primitivsten Formen der substantiellen Einigung sind das Opfermahl und der Rauschtrank. Die Kultmahlzeit ist Kommunion mit der Gottheit. Ein solches *Opfermahl* [256] findet sich schon in den totemistischen Mysterien (s. o. S. 78). Das Totem-Tier, das den Mitgliedern eines Clan als unverletzlich gilt, wird getötet und in einer sakralen Mahlzeit verzehrt. Der Mensch verleibt sich das göttliche Wesen ein, um mit ihm eins zu werden. In primitiven und antiken Kulten galten die Opfertiere nicht nur als Gabe an die Gottheit, sondern selbst als göttlich und mit der Kraft des Gottes erfüllt; darum müssen sie durch eine Anzahl von Riten *(rites de passage)* konsekriert werden. Im Opfertier wird der Gott selbst verzehrt, darum gilt die strenge Regel: οὐκ ἐκφορά, οὐκ ἀποφορά („kein Hinaus- und Wegtragen"); nichts von dem Geopferten darf ins profane Leben zurückgebracht werden, sondern muß an Ort und Stelle verzehrt (αὐτοῦ ἀναλίσκειν) oder verbrannt werden [257]. Ein solches sakramentales Opfertier ist der Bock im Dionysoskult. Die Bacchantinnen zerfleischen das Tier, das sie umtanzen, verschlingen das rohe Fleisch, nehmen so in sich die Kraft des Gottes auf und werden von wildem Enthusiasmus erfüllt (Omophagie). Das begleitende Lied ἄξιε ταῦρε („Heil dir, o Stier") zeigt, daß das Tier der Gott ist [258].

Eine geistigere Form der Opfermahlzeit liegt dort vor, wo die Gottheit als unsichtbarer Tischgenosse unter den Teilnehmern des Opfermahles vorgestellt wird. Sie wird durch die Epiklese herbeigerufen und ißt zusammen mit den Opfernden. Das Opfer ist eine gemeinsame Mahlzeit von Gott und Mensch. Das gotische *hunsl* (Opfer) und das altenglische *husl* (Altar) [259] bedeuten ur-

253 *van der Leeuw,* Ph 257.
254 S. *Schubart* o. S. 241, Anm. 222.
255 = Anm. 253.
256 *Edgar Reuterskiöld,* Die Entstehung der Speisesakramente (Relw. Bibl.), Heidelberg 1912; *Fritz Bammel,* Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Gütersloh 1950; *Eckstein,* Essen, HWDA 2, 1022–1059; *Ders.,* Mahl, ebd. 5, 1490–1507; *Ders.,* Speise, ebd. 8, 156–234.
257 *Nilsson,* GGR 79 f.
258 *Nilsson,* GGR 144 ff.; *Plutarch,* Qu.Gr. 36 p. 299 A.
259 *de Vries* I, 254; vgl. II, 132 f.

sprünglich die „sakrale Mahlzeit". Das Opfertier lebte symbolisch fort im Opferkuchen, besonders bei den Germanen (s. o. S. 215). „Obwohl diese Brote, Fladen oder Kuchen nur ein Ersatz für das wertvollere Tieropfer waren, glaubte man doch, daß durch den Segen des Priesters die geheimnisvolle göttliche, sündentilgende oder segenbringende Kraft in sie eindringe und auf die Genießenden übertragen werde. Zahlreiche Spuren dieses Opfergebäcks haben sich bis heute erhalten." [260] So sind z. B. Hörnchen ein Opfergebäck, ein Ersatz für das Widder- oder Kuhhorn.

2. Neben der heiligen Opferspeise steht der heilige *Rauschtrank* [261], welcher wie der Tanz, das Rauchen oder der Genuß von Narkotika in Ekstase versetzt, göttlich macht und Unsterblichkeit verleiht. „Das Beste im Leben ist der Rausch" (Byron). Söderblom hat ein eigenes Essay über „Rausch und Religion" veröffentlicht [262]. Die Tartaren und Kalmücken berauschen sich mit gegorener Stutenmilch, um Unsterblichkeit zu erlangen. Die Seminolen trinken starken Tee, „Schwarztrank", um in Ekstase zu geraten. Im alten Mexiko wurde am Feste des Feuergottes von allen, Männern, Frauen und Kindern bis zum Säugling, *pulke* (Rauschtrank) getrunken. Sehr verbreitet war in der indogermanischen Welt der Honigtrank, der in unvordenkliche Zeiten zurückgeht. Honig besitzt Macht gegen Krankheit und Gefahr. In fester Form wird er Nektar, in flüssiger Ambrosia genannt. Milch [263] und Honig [264] sind die Speisen der Götter. Im verflossenen wie im kommenden Paradies fließen Milch und Honig. Die Attismysten tranken Milch und Honig nach dem Taurobolium. Die Sitte, Milch und Honig zu trinken, lebt im altchristlichen Taufritus weiter [265].

Der Honigmet war das heilige Getränk der Ur-Indogermanen (altindisch *madhu*, griechisch μέθυ, althochdeutsch *metu*) [266]. Er wurde bei den Germanen durch einen Zauberspruch *(formaeli)* geweiht, „geheiligt" und war dann imstande, den Menschen „anders" zu machen [267]. Das heilige Trinkgelage der Germanen wird als *full* oder *minne* (= Liebe) [268] bezeichnet. Reste der alten sakralen Trinkgelage finden wir im *Skâl*-Trinken in Schweden, im „Erb-Bier", im „Braut-Bier" – „Bierwort ist wahr", d. h. mit Macht erfüllt, geht in

260 *Paul Herrmann*, Altgermanische Kultbräuche 25; *E. Burgstaller*, Brauchtumsgebäcke, Linz 1857; *Eckstein*, Kuchen, HWDA 5, 646–689; *Eckstein*, Pfannkuchen, HWDA 6, 1552–1565.

261 *G. Svendrup*, Rauschtrank und Lebenstrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren, Oslo 1941; *Eckstein*, Trinken, HWDA 8, 1150–1165; *Karl Kircher*, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum (RVV IX, 2), Gießen 1910.

262 Ur religionens historia, Stockholm 1915, 31–56.

263 *Karl Wyss*, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (RVV XV, 2), Gießen 1914; *Eckstein*, Milch, HWDA 6, 243–293.

264 *Eckstein*, Honig, HWDA 4, 289–310.

265 *Hermann Usener*, Kleine Schriften IV, Leipzig 1918, 398 ff.; *Anton Baumstark*, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie (Eccl. orans 10), Freiburg 1923, 23 f.

266 *L. v. Schroeder*, AR II, 385 ff.; *Ad. Kuhn*, s. o. S. 43, Anm. 37.

267 *de Vries* II, 134 f.

268 *Mackensen*, Minne, HWDA 6, 375–380; *Buchberger*, LThK 7, 201.

Erfüllung. Reste finden sich auch im kirchlichen Kult, im „Minnetrinken", „bibere in nominibus sanctorum" (Stefans-, Georgs-, Johannis-, Martins-, Gertruden-, Emmerams-, Olafs-, Benedikts-, Leonhards-, Bernhards-, Christi- und Mariä-Minne)[269]. Dieser Brauch hat sich bis heute erhalten im Johannistrank; am Fest des Evangelisten Johannes (27. Dezember) wird der Johanniswein gesegnet und mit den Worten „Bibe amorem Sancti Joannis" den Gläubigen gereicht. Die ätiologische Legende besagt, daß der Apostel einen ihm gereichten Giftbecher durch das Kreuzzeichen engiftet habe. In süddeutschen katholischen Kirchen wird nach der Brautmesse dem Brautpaar und allen Hochzeitsgästen gesegneter Wein als Johannesminne gereicht.

Einen breiten Raum nimmt der heilige Rauschtrank im alten Indien und Iran ein. In der indoiranischen Periode war an die Stelle des urindogermanischen *medhu Soma-Haoma*[270] getreten, der aus der Somapflanze gewonnen wurde. Soma ist in der vedischen Religion der Göttertrank[271], an dem sich vor allem Indra erfreut: „Fließe, o Soma, wohlgepreßt für Indra" (Rv. IX, 85, 1). Er gilt auch als Unsterblichkeitstrank für die Menschen und wird darum *amṛta* (unsterblich) genannt. „Wir haben den Soma getrunken, wir sind unsterblich geworden, wir sind zum Licht gekommen, wir sind zu den Göttern gelangt. Was kann das Üble uns nun tun, wie kann die Feindschaft eines Sterblichen uns, die Unsterblichen, bekümmern" (Rv. 8, 48, 3). Der Haoma-Hymnus des Avesta lautet: „Ehre dem Haoma, weil er den Sinn des Armen ebenso groß macht, als ob er zur Erfüllung aller Wünsche gelangte. Du machst so manchen Mann heiliger und weiser als zuvor, wenn er seinen Anteil von dir empfängt, goldfarbener Haoma-Trank, vermischt mit Milch" (Yasna 10, 13). Im heutigen Kult des Brahmanismus wie des Mazdaismus ist Soma-Haoma nicht mehr ein Rauschtrank, sondern nur noch ein sakramentaler Trank.

Rausch und Trunkenheit dienen als Symbol der Gotterfülltheit und Gotteinigung, besonders in der Sprache der Mystik. Die sufistische Mystik hat eine ganze Trinkpoesie entwickelt[272], besonders Ḥāfiz; einer der Ehrennamen des Ṣūfī ist „Gottestrunkener". Maḥmūd Gulšan Ras singt:

„Weißt du, wer der Schenke ist, der die Geister tränket?
Weißt du, was Getränke ist, was der Schenke schenket?
Schenke der Geliebte ist, schenket dir Vernichtung,
Das Getränke Feuer ist, dran du trinkst Erleuchtung.
Trinke der Ekstase Trank, brenne in der Liebe Glut!
Tropfen sucht den Untergang gern in seiner Seeflut.

269 *Mackensen*, Johannesminne, HWDA 4, 745–760.
270 *Oldenberg*, RV 364 ff., 449 ff. S. o. S. 74 f.
271 *Victor Henry*, Soma et Haoma, le breuvage de l'immortalité dans la mythologie, le culte et la théologie de l'Inde et de la Perse, Paris 1907; *Jivanji Jamshedi Modi*, Haoma, ERE 6, 506 ff.; *Hopkins*, Soma, ERE 11, 685 ff.
272 *Schimmel*, Bildersprache Dschelâl ad-dîn Rûmîs, 48 ff.

Weinhaus ist die ganze Welt, jedes Ding ein Becher,
Unser Freund den Becher hält, und wir sind die Zecher.
Trunken selbst die Weisheit ist, ganz in Rausch versunken,
Trunken Erd' und Himmel ist, alle Engel trunken." [273]

Das Bild der Trunkenheit findet sich schon bei Philo; er spricht von dem „süßen und nüchternen Rausch" (ἡδεία καὶ νηφάλιος μέθη) [274]. Diese paradoxe Wortverbindung kehrt wieder im Morgenhymnus des Ambrosius „Splendor paternae gloriae", der in den Laudes des Montags gesungen wird: „Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus"; ebenso bei Augustinus [275] und bei Bernhard von Clairvaux [276]. Die mittelalterlichen deutschen Mystiker sprechen häufig von Minnedurst und Minnetrunkenheit [277]. Mechthild von Magdeburg spricht von dem Eintreten in die Weinzelle und „Trunkenwerden von dem Weine"; „die Braut ward trunken beim Anblick des edlen Antlitzes" [278]. Auch die spanische Mystikerin Theresa von Jesus redet von der Berauschung mit himmlischem Wein [279]. Angelus Silesius singt:

„Die Heilgen sind so viel von Gottes Gottheit trunken,
Soviel sie sind in ihm verloren und versunken"
(Ch. W. I, 210).

3. Einen besonderen Platz nimmt das *sakramentale Mahl* mit Speise und Trank in den hellenistisch-römischen Mysterienreligionen ein. In den Dionysos-Mysterien bekennt der Eingeweihte: „Ein reines Leben führe ich, seitdem ich als Hirte und die Nacht durchschwärmender Zagreus das Mahl mit dem rohen Fleisch vollzogen habe" (Eurip. Fragm. 27, 2). In den Eleusinien wurde ein heiliger Gerstentrank gereicht (κυκέων). Der Myste spricht: „Ich fastete, ich trank den κυκέων, ich nahm aus der Kiste." [280] In den Mysterien der Atargatis diente der heilige Fisch als Mysterienspeise. Die Fische wurden in Teichen nahe den Tempeln gehalten und durften nicht angefaßt werden. Sie wurden in der sakralen Mahlzeit verzehrt im Glauben, daß in ihnen das Fleisch der Gottheit selbst verzehrt werde [281]. Der Fisch (ἰχθῦς) wurde ein beliebtes Symbol des eucharistischen Leibes Christi, wobei das griechische Wort

273 *Friedrich August Tholuck,* Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825, 218.
274 De vita Mosis I, § 187, ed. *Mangey* 110; De vita contempl. § 84, M. 485. Weitere Stellen bei *Hans Leisegang,* Der heilige Geist I, 233 A. 3; *Hans Lewy,* Sobria ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Gießen 1929.
275 De agone christ. 9 (10); ähnl. Serm. 24, 12; 225, 4.
276 Serm. in Cant. Cant. 49, 1 f.
277 *Lüers,* SpM 268 ff.
278 Offb. I, 22; III, 3.
279 Leben der hl. Theresa von Jesus, von ihr selbst geschrieben, übers. v. *Ida Hahn-Hahn,* Kap. 18, S. 235.
280 Clem. Alex. Protrept. II, 21, 2.
281 *Cumont,* OR 235 f.

auf Christus gedeutet wurde (s. o. S. 88). Im Attiskult aßen und tranken die Mysten nach Fastenübungen aus Musikinstrumenten. „Aus dem τύμπανον (Trommel) habe ich gegessen; aus dem κύμβαλον (Pauke) habe ich getrunken; ich bin ein Myste des Attis geworden.“ [282] Wahrscheinlich bestand dieses sakramentale Mahl aus Fisch, Brot und Wein. „In diesem Mahl zieht der Gott den Mysten als Mahlgenossen an seinen Tisch und schenkt ihm seine Freundschaft; der Myste wird also Glied, Bruder und Speisegefährte derer, die am Mahl teilnehmen. So wird in dieser Feier ebenso die Verbundenheit der Kultgenossen wie das persönliche Verhältnis der Mysten zur Gottheit betont.“ [283] Im Mithras-Kult fand eine Kommunionfeier von Brot und Wasser statt, die geweiht und mit Honig und Wein (statt des heimischen Haoma) vermischt wurden. „Hierbei handelt es sich um Gedächtnisfeiern im Blick auf das letzte Mahl, das Mithras mit Helios vor seiner Himmelfahrt gehalten hat; es sind Speise und Trank zur Unsterblichkeit, auch Unterpfand übermenschlicher Körper- und Geisteskräfte, Hilfe zu heroischer Kampfleidenschaft und starkem ethischem Wollen. Nur Mysten, die den Löwengrad erreicht haben, dürfen wohl an diesem Mahl teilhaben und haben davon die Bezeichnung μετέχοντες (Teilhaber).“ [284] Auch der Serapiskult kannte eine Kommunionmahlzeit. Ein aufgefundenes Ostrakon enthält die Einladung: „Chaeremon, ich bitte dich, am Tisch (τράπεζα) des Herrn Serapis zu speisen im Serapeîon, morgen am 15., 9 Uhr.“ [285] Von dieser Terminologie aus ist die Mahnung des Apostels Paulus zu verstehen: „Ich will nicht, daß ihr κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων werdet. Ihr könnt nicht zugleich den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilnehmen und gleichzeitig am Tisch der Dämonen“ (1. Kor. 10, 20). Auch im Kult des Sabazios, eines Vegetationsgottes, ähnlich dem Dionysos, der mit dem Jahwe Sebaoth vermischt wurde, fanden kultische Mahlfeiern, ähnlich denen des Attiskultes, statt, die als Vorwegnahme des himmlischen Seligkeitsmahles aufgefaßt wurden. Letzteres finden wir dargestellt auf dem Grabmal eines Sabaziospriesters in der Praetextatus-Katakombe [285a].

Das urchristliche Herrenmahl [286] muß auf dem Hintergrund dieser antiken Mysterienmahlzeiten verstanden werden. Sein Ausgangspunkt ist zu suchen im jüdischen *Ḳiddūš*, das am Vorabend des Sabbat und des Passah zu

282 Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 18; ähnl. Clemens Alex., Protr. II, 15.
283 *H. Preisker*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Berlin 1937, 153.
284 *Preisker*, a.a.O. 167 f.
285 Oxyrinchus Papyrus 110; weitere Stellen *Bauer*, WB 1631.
285a *Cumont*, OR 77 f.
286 Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima coll. *Johannes Quasten* (Florilegium Patrist. VII, 1), Bonn 1935; *Hans Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, Bonn 1926; *August Arnold*, Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung, Freiburg 1939² (Lit.); *H. Lessig*, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1600, Diss. Bonn 1953.

Beginn des Mahles in der Familie, auch im Freundeskreis *(ḥubarā)* gesprochen wurde[287]. Bei der Segnung des Weines betete der Hausvater:

„Gelobet seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der geschaffen hat die Frucht des Weinstocks"; bei der Segnung des Brotes: „Gelobet seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der hervorbringt das Brot der Erde."

Jesus vollzog diesen *Ḳiddūš* mit seinen Jüngern als *ḥabērīm*. Die Erzählungen von der wunderbaren Speisung der 5000 und 4000 in der Wüste (Mk. 6, 32 ff.; 8, 1 ff.) beruhen auf der Erinnerung an solche gemeinsame Mahle. Jesus „danksagte" heißt „er sprach die *bᵉrākhā*". Dieses Mahl ist zugleich die Antizipation des Herrlichkeitsmahles analog den Sabazios-Mysterien. Es bedeutete auch ein *ḳᵉiām*, ein Treuegelöbnis, da das gemeinsame Essen die am Mahl Teilnehmenden mit einem magischen Band verbindet. Jesu Abschiedsmahl hatte seine besondere Note: „Nicht mehr werde ich trinken vom Gewächs des Weinstocks bis an den Tag, da ich's neu mit euch trinken werde in meines Vaters Reich" (Mt. 26, 29). Eine kurze, aber furchtbare Zwischenzeit lag zwischen diesem Mahl und dem Herrlichkeitsmahl. Im Blick auf seinen bevorstehenden Opfertod vollzog Jesus eine Gleichnishandlung *('ōt)* nach dem Muster der alttestamentlichen Propheten[288]; wie Jeremias einen Krug zerschlug und ein Joch anlegte (Jer. 19, 10 ff.; 27, 2 ff.), wie Hesekiel die Haupthaare abschnitt und sie verbrannte und zerstreute (Hes. 5, 1 ff.), so stellte Jesus seinen Tod (er erwartete wohl den jüdischen Steinigungstod) im Brechen des Brotes dar. Diese Handlung begleitete er mit den Deuteworten: „dies mein Leib"; nach den meisten neutestamentlichen Texten sprach er auch analoge Deuteworte über den Kelch: „dies mein Bundesblut".

Die „Einsetzungsworte" sind sehr vielgestaltig überliefert; neben Paulus (1. Kor. 11, 23 ff.), Markus (14, 22 ff.), Lukas (22, 15 ff.) und Matthäus (26, 26 ff.) stehen die zahlreichen altchristlichen Liturgien. Ein großes Problem ist der Lukas-Text. In alten Textgruppen, darunter Cod. D und alten Übersetzungen, fehlen die Blutworte; in den übrigen Handschriften und Übersetzungen sind sie aus dem Paulinischen Text eingetragen. Bei Lukas stehen andere „Bundes"-Worte: „Ich vermache euch durch Bund, wie mir mein Vater durch Bund vermacht hat, das Reich, auf daß ihr essen und trinken werdet an meinem Tisch in meinem Reiche und sitzen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels" (Luk. 22, 29 f.). Die genauen Worte beim Abschiedsmahl sind nicht völlig aufzuhellen, vor allem die Fragen, ob Jesus selbst den Auftrag zur Wiederholung „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1. Kor, 11, 24 f.) gegeben hat und ob er den Kelch mit seinem Blut verbunden hat. Hinsichtlich der zweiten Frage gibt es zwei Möglichkeiten: α. Der Becher beim letzten Mahl hatte nur eschatologische Bedeutung, jedoch keine Beziehung zum Blut; diese stammt aus der paulinischen Theologie. β. Das Blut-

287 Zum folgenden s. bes. *R. Otto*, Reich Gottes und Menschensohn, München 1940², 210–266; *Alfred Loisy*, Les origines de la cène eucharistique, in: Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy, Paris 1928, 77 ff.; *Joachim Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1949² (Lit.).

288 *Georg Fohrer*, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich 1953.

wort ist im Lukasevangelium, das auf römischem Boden entstanden ist, weggelassen mit Rücksicht auf die Arkandisziplin und die heidnische Verleumdung von Thyestischen Mahlzeiten.

Die Urgemeinde feierte gemeinsame Mahle und erfuhr in ihnen die Gegenwart des Auferstandenen. Einzelne Auferstehungserzählungen sind ein deutlicher Reflex dieser gemeinsamen Mahle; Jesus war Tischgenosse der Jünger. Die Jünger von Emmaus „erkannten ihn am Brotbrechen" (Luk. 24, 31. 35). Die Gegenwart des Auferstandenen gab dem Mahl seinen freudigen Charakter; „sie nahmen die Speise und lobten Gott mit Freude" (Apg. 2, 47). Es ist nicht unmöglich, daß auch das Gedächtnis des Kreuzestodes im „Brotbrechen" begangen wurde. Auffällig ist jedoch, daß sich in den ältesten Eucharistiegebeten der Didache (Kap. 9 f.) kein Hinweis auf Kreuzestod und Erlösungsopfer findet. Diese Gebete stellen eine Umformung der jüdischen *Ḳiddūš*-Gebete mit eschatologischem Ausblick und leichtem johanneischem Einschlag dar. Das Herrenmahl, die Eucharistie, ist die Antizipation des Endreiches, das Brot ist das Symbol der künftigen Einheit der Gemeinde Christi. Es findet keine Rezitation des Einsetzungsberichtes statt; dieser fehlt noch in der syrisch-nestorianischen Anaphora und in anderen alten Liturgien.

Ein ganz neues Gepräge erhielt frühzeitig die Eucharistie auf heidenchristlichem Boden. Paulus war aufgewachsen in einer Atmosphäre der Mysterienkulte, welche ein heiliges Drama wie eine heilige Kommunion kannten. Er übertrug zwar nicht bewußt heidnische Vorstellungen, etwa aus dem Mithras- oder Attiskult, aber unbewußt deutete er nach ihnen das heilige Mahl der Urgemeinde und ihre Überlieferung vom Abschiedsmahl (1. Kor. 11, 23 ff.). Er hat den Einsetzungsbericht „vom Herrn empfangen", d. h. wahrscheinlich in einer Vision aus dem Munde des erhöhten Kyrios, nicht aus der Überlieferung der Urgemeinde. Der Eucharistieempfang hat bei ihm eine unmittelbare Beziehung zum Erlösungstode Christi, der im Mittelpunkt der paulinischen „Theologie" steht. Die Eucharistie ist hier eine dramatische Darstellung („Verkündigung") des Todes Christi. Insofern ist die Eucharistie ein Opfer, zugleich eine Opfermahlzeit. Brot und Wein vermitteln real die κοινωνία (Kommunion) mit Leib und Blut Christi (1. Kor. 10, 16), sind Leib und Blut Christi. Paulus zieht eine ausdrückliche Parallele des Herrenmahls zu den Mahlzeiten der Mysteriengötter (s. o. S. 252). Unwürdiges Essen und Trinken hat zauberhafte Fluchwirkungen zur Folge, Krankheit und Tod (1. Kor. 11, 27 ff.). Die Elemente sind in unmittelbare Beziehung zur Gegenwart Christi gesetzt, was in der Urgemeinde nicht der Fall gewesen zu sein scheint. Diese Vorstellung ist weitergeführt bei Justin („die Speise, über welche die Danksagung gesprochen wird, ist Fleisch und Blut des fleischgewordenen Christus", Apol. I, 66, 2) und in den Mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem. Das Herrenmahl ist für Paulus auch das Sakrament der kirchlichen Einheit: „Weil es e i n Bot ist, darum sind wir viele e i n Leib, d. h. wir haben teil an dem

einen Brote" (1. Kor. 10, 17). Der Paulinische Abendmahlsbericht betont eine förmliche Stiftung des Sakramentes, während nach dem Markus-Evangelium nicht die Schaffung einer Institution vorlag, so wenig wie sonst bei irgendeiner anderen Handlung Jesu, sondern alles spontan, aus dem Augenblick geboren war, weil aus der eschatologischen Perspektive heraus getan und geredet. Wenn es eine „Stiftung" war, dann nur eine „Umstiftung" des alten Brauches des *Ḳiddūš* im Hinblick auf die unmittelbar bevorstehende Parusie.

Die paulinische Auffassung vom Herrenmahl war von entscheidender Bedeutung für die ganze Weiterentwicklung. Der paulinische Einsetzungsbericht — oder die Einsetzungsvision — beeinflußte die synoptischen Evangelien des Markus und Matthäus und drang in den selbständigen Überlieferungstypus des 3. Evangeliums ein. Er bildet die Voraussetzung für die johanneische Eucharistieauffassung. Das Neue der johanneischen Auffassung vom Herrenmahl ist die Verbindung des sakramentalen Essens und Trinkens mit dem Empfang des ewigen Lebens. Auch hier zeigt sich deutlich eine Einwirkung der Auffassung vom sakramentalen Mahl in den hellenistisch-orientalischen Mysterienriten. Es lassen sich hier zwei Schichten feststellen: α) In der Grundschrift ist die Rede vom Lebensbrot stark spiritualistisch: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit" (Joh. 6, 51). β) Der überarbeitete Text ist stark realistisch: „Wenn ihr mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken" (Joh. 6, 53 f.). Auch hier haben wir wie bei Paulus die Identifizierung von Brot und Fleisch, von Wein und Blut. Diese paradoxe Identifizierung ist ein äußeres *skándalon;* gleichwohl erfolgt keine zauberhafte Mitteilung der ewigen Seligkeit durch Essen und Trinken, sondern eine geistige: „die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben" (Joh. 6, 63).

Der deuterojohanneische Gedanke wurde weitergeführt durch die griechische Lehre von der Unsterblichkeitsspeise und dem Unsterblichkeitstrank. Uralte griechische, ja indogermanische Gedanken von Ambrosia und Nektar *(amṛtam)* lebten auf. Ignatius bezeichnet Eph. 20, 2 die Eucharistie als „Heilmittel zur Unsterblichkeit" (φάρμακον ἀθανασίας). Eine ausführliche Theorie darüber gibt Irenäus: Leib und Blut Christi sind der Same des Auferstehungsleibes; der menschliche Leib nährt sich von Christi Fleisch und Blut und erlangt so die Fähigkeit der Auferstehung, er ist gefeit gegen die Verwesung[289]. Firmicus Maternus sagt: „Substantia hominis immortali pabulo saginetur."[290] Diese Auffassung kehrt immer wieder bei den griechischen und lateinischen Vätern. Epiphanius bezeichnet die Eucharistie als „Kraft zur Wiederbelebung"

289 Adv. haer. IV, 18, 5; 31, 4; V, 2, 3; 30.
290 De error. profan. relig. 18, 2.

(δύναμις εἰς ζωογονήν)[291]. Gregor von Nyssa sagt: In der Eucharistie „verbindet sich der Herr mit den Leibern der Gläubigen, damit durch die Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unsterblichkeit teilhaftig werde“[292]. Der Glaube an die Keimkraft zur Auferstehung erklärt die Sitte, die Eucharistie den Sterbenden als „Wegzehrung“ (ἐφόδιον, *viaticum*) zu reichen. Chrysostomus sagt: „Die mit reinem Gewissen die Mysterien empfangen haben, werden um dieses Genusses willen unter dem schützenden Geleit der Engel von hinnen fahren.“[293] Die altchristliche, noch bei St. Benedikt[294] geübte Sitte, das konsekrierte Brot in den Mund oder auf die Brust des Toten zu legen, ist später von der Kirche verboten worden[295].

Mit der Idee der Unsterblichkeitsspeise verbindet sich der hellenistische Vergottungsgedanke. „Gottes Sohn ist Mensch geworden, um die Menschen zu vergotten“ (Athanasius)[296]. Die Eucharistie ist eine permanente Inkarnation zum Zwecke der Vergottung. Die Kommunikanten werden nach Cyrill von Jerusalem (Myst. Cat. 4, 1) „ein Leib und ein Blut mit Christus“ (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ). Nach Johann von Damaskus ist der Zweck des Eucharistie-Empfangs die Vergottung und Unsterblichkeit[297].

Alle Motive der kirchlichen Eucharistie-Auffassung haben deutliche Parallelen in der antiken Mysterienwelt. Aus der *bᵉrākhā* ist eine Mysterienliturgie geworden, eine λειτουργία, ἱερουργία, μυσταγωγία, τελετή[298], aus einem Freudenmahl „schauerliche und furchtbare Mysterien“[299]. Voraussetzung für die Teilnahme an diesen ist die Initiation in der Taufe. Kein Katechumene, geschweige denn ein Heide, darf an diesen Mysterien teilnehmen. Daher der Warnruf des Diakons vor Beginn der eigentlichen Mysterienhandlung: μή τις τῶν ἀμυήτων („keiner der Uneingeweihten sei hier!“)[300].

Die theologische Spekulation befaßte sich mit dem Wie der Gegenwart Christi in den Elementen[301]. Im Osten wie im Westen finden sich zwei Richtungen: eine pneumatisch-spiritualistische und eine metabolisch-realistische. Die spiritualistische Richtung sieht in Brot und Wein ἀντίτυπα ὁμοιώματα,

291 Anacephal., Mi PG 42, 881.
292 Catech. Magn. c. 37.
293 De sacerd. 6, 4; Mi PG 47, 681.
294 *Ildefons Herwegen*, Der heilige Benedikt, Düsseldorf 1919, 118.
295 Konzil von Auxerre (578); Mansi, Sacr. Concil. Coll. IX, 813; Bonifatius, Statut. Synod. (741), ebd. XII, 385.
296 De incarn. 54, Mi PG 25, 192.
297 De fide orthodoxa IV, p. 271 f.
298 *Gustav Anrich*, Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum, Göttingen 1894.
299 Chrysostom. ad illum cat. 1, 2; Mi PG 49, 225.
300 Jakobus-Liturgie, *Brightman*, Liturgies Eastern and Western, I Oxford 1896, 41; ähnl. Const. Ap. VIII, 10.
301 *Darwell Stone*, A history of the Holy Eucharist, 2 Bde., London 1909; *Heiler*, UO 251 ff.; *Ders.*, Sacrament and ministry in the undivided and the medieval Church, in: The Sacraments and Ministry ed. *R. Dunkerly*, London 1937, 405 ff.

εἰκόνες, lateinisch *figurae, similitudines, imagines.* Clemens und Origenes sind die Väter des Spiritualismus im Osten, Tertullian und Augustin im Westen. Brot und Wein sind Figuren und Zeichen des Leibes Christi und nur „gewissermaßen" (secundum quemdam modum) ist das *sacramentum* des Leibes und Blutes Christi sein wirklicher Leib und sein wirkliches Blut[302]. Frühzeitig tritt diesem Spiritualismus der Realismus der Wandlungslehre gegenüber. Bei der Eucharistie findet nicht nur eine Heiligung der Elemente statt, sondern eine Verwandlung (μεταβάλλειν, μεταῤῥυθμίζειν, μεταστοιχειοῦν, *conversio, transformatio, transfiguratio, transsubstantiatio).* Im Osten vertreten diese Thesen Cyrill von Jerusalem und Johannes von Damaskus, im Westen die pseudoambrosianischen Traktate „De mysteriis" und „De sacramentis" und die altgallikanische und die spanisch-mozarabische Liturgie. Isidor von Sevilla macht den Versuch einer Synthese[303]. In der Karolinger Renaissance sind Johannes Scotus Eriugena und Ratramnus Vertreter des augustinischen Spiritualismus, Paschasius Radbertus des Metabolismus (9. Jahrhundert). Der Streit wiederholt sich im 11. Jahrhundert zwischen dem Augustin-Anhänger Berengar von Tours und Lanfranc. Der Metabolismus trug den Sieg davon; Berengar wurde auf der römischen Synode (1059) gezwungen, zu beschwören, daß Brot und Wein „nicht nur das *sacramentum,* sondern der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesu Christi sind und sinnlich *(sensualiter),* nicht nur im Sakrament, sondern in Wirklichkeit von den Händen des Priesters berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerrieben werden"[304].

Die Wandlung der Abendmahlselemente wird im Osten und Westen nicht gleichförmig aufgefaßt: im Osten als organische Transformation analog dem Verdauungsprozeß des menschlichen Organismus, oder als *assumptio,* analog der Annahme eines irdischen Leibes durch den Logos, im Westen als Transsubstantiation, Verwandlung der Brot- und Wein-Substanz in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Mit dem Eindringen der aristotelischen Metaphysik wurde die Lehre vom Verhältnis der Substanz und Akzidentien auf die Eucharistie angewandt. Nach der Konsekration bleiben nur die Akzidentien des Brotes (Gestalt, Farbe, Geruch, Geschmack), während diese Akzidentien nicht mehr der Brot- und Wein-Substanz, sondern der Substanz des Leibes und Blutes Christi inhärieren. Diese scholastische Theorie wurde durch das Konzil von Trient dogmatisiert. Daneben hielt sich im Mittelalter noch lange eine Konsubstantiationstheorie, nach der die irdischen und die göttlichen Substanzen in den Abendmahlselementen zusammen vorhanden sind.

302 Contra Adimant. 12, 3; ep. 98, 9; *Karl Adam,* Die Eucharistielehre des hl. Augustinus, Paderborn 1908.

303 *Jos. Rup. Geiselmann,* Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum frühen Mittelalter, München 1933.

304 *Mirbt,* Quellen 144.

(Über die Form der Konsekration durch die Einsetzungsworte und das Gebet der Anrufung s. u. S. 318.)

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht α) im Osten und Westen eine Änderung in der Form der Austeilung; die Eucharistie wird im Osten mit einem Löffel gereicht, im Westen in den Mund gelegt. Im Abendlande wird sie kniend empfangen, nicht mehr stehend. β) Im Abendland wurde das gesäuerte gewöhnliche Brot durch das ungesäuerte ersetzt, das eine besondere Form erhielt, die mit eingeprägten Bildern versehenen Hostien, und zwar am Ende des 1. Jahrtausends. γ) Aus Angst vor Verunehrung des Sakramentes durch Verschüttung (neben Schwierigkeiten der Weinbeschaffung) wurde seit dem 12. Jahrhundert den Laien der Kelch entzogen und nur das Brot gereicht. zuerst vorgeschrieben auf der Synode von Lambeth (1281). Während Leo der Große die Verschmähung des Kelches mit Exkommunikation bedroht[305] und Gelasius I. sie als Sakrileg und Pestilenz bezeichnet hatte[306], wurde vom Konzil zu Konstanz (1415) die Forderung des Laienkelchs als häretisch verurteilt und mit schwerer Bestrafung bedroht[307].

Die Folge dieser realistischen Sakramentsauffassung war die Umbiegung des Mysteriums vom Dynamischen ins Statische und die Entstehung eines latreutischen Kultes, einer Anbetung der Elemente, zuerst während, dann außerhalb der Messe (s. o. S. 117). Im Zusammenhang mit der Steigerung der realistischen Auffassung kamen im Mittelalter zahllose eucharistische Mirakel-Legenden auf, am häufigsten Erzählungen von blutenden Hostien[308]. So zeigt die Geschichte des christlichen Abendmahls einen immer erneuten Durchbruch uralter Menschheitsvorstellungen.

Dieser Vergröberung steht die Vergeistigung in der Mystik gegenüber. An die Stelle der sachlichen Eucharistie-Auffassung tritt in ihr eine persönliche. Die „heiligen" Dinge *(res sacrae)* werden zu Zeichen der persönlichen Gegenwart Christi als des Herrn und Bräutigams, mit welchem die Einzelseele sich vereint in einer mystischen Einigung, welche, psychologisch gesehen, dieselbe ist wie die des ἱερὸς γάμος. „Gib, daß wir alle, welche an diesen heiligen Dingen teilhaben und von ihnen belebt werden, eins mit deinem Christus selbst werden (ἑνωθῶμεν τῶ Χριστῶ)", heißt es in der Liturgie der vorgeheiligten Elemente[309]. Den Höhepunkt erreichte diese mystische Auffassung bei Symeon dem Neuen Theologen, bei dem die eucharistische Mystik mit der Lichtmystik sich verbindet (s. o. S. 66).

„Wie unermeßlich ist deine Barmherzigkeit, Erlöser? Wie hast du mich gewürdigt, dein Glied zu werden? Den Unreinen, den Ausschweifenden, den Buhlen? Wie, du

305 Serm. de quadr. 4, 5; Mi PL 54, 280.
306 Ep. 37, 2 ed. *Thiel*, 451 f.
307 Sess. 13; *Denzinger*, Enchir. symb. 626 f.
308 *Peter Browe*, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, Breslau 1938.
309 *Brightman*, Eastern Liturgies 349.

hast mich mit dem glänzenden Kleide umhüllt, das blitzt vom Glanz der Unsterblichkeit, das alle meine Glieder durchleuchtet? Dein unbefleckter, göttlicher Leib blitzt, ganz mit dem Feuer deiner Gottheit vermengt und vermischt, in unaussprechlicher Weise. Und diesen hast du mir geschenkt, mein Gott. Diese schmutzige und vergängliche Hütte hat sich vereint mit deinem unbefleckten Leibe, und mein Blut hat sich vermischt mit deinem Blute, auch mit deiner Gottheit bin ich fürwahr eins geworden, ein leuchtendes Glied, ein wahrhaft heiliges Glied." [310]

Noch persönlicher ist die Eucharistie-Auffassung der mittelalterlichen Mystik, besonders der deutschen (David von Augsburg, Thomas von Aquin, Eckhart, Seuse, Tauler, Ruysbroeck, Margareta Ebner und andere Nonnen) [311]. Die Eucharistie wird zum „Sakrament der Minne", zu einer geistlichen Hochzeit. „Die Seele wird viel enger mit Gott vereint als Leib und Seele, die den einen Menschen machen. Diese Einigung ist viel näher, als wenn man einen Tropfen Wasser gösse in ein Faß voll Wein" (Meister Eckhart, Reden der Unterscheidung) [312]. Diese Auffassung wurde weit verbreitet durch das 4. Buch der Nachfolge Christi, welches ausschließlich der Eucharistie gewidmet ist.

„Meine Seele verlangt nach deinem Leibe, mein Herz sehnt sich, mit dir eins zu werden. Gib dich mir, und es genügt; denn außer dir vermag mich nichts zu trösten. Ohne dich kann ich nicht sein, und ohne deine Heimsuchung kann ich nicht leben." „Dies bitte ich, dies ersehne ich, daß ich ganz mit dir vereint werde. Ach, Herr Gott, wann werde ich mit dir ganz vereint und von dir ganz verschlungen sein und mich ganz vergessen haben? Du in mir und ich in dir, so laß uns allezeit eins bleiben." „Du bist allein meine Speise und mein Trank, meine Liebe und meine Freude, mein Entzücken und mein ganzes Gut." „Siehe, in dir ist alles, was ich ersehnen kann und will; du bist mein Heil und meine Erlösung, meine Hoffnung und Stärke, meine Zierde und Glorie." [313]

Hier hat die Hostie nichts mehr von der Unpersönlichkeit der altchristlichen Mysterienspeise und Unsterblichkeitsnahrung, alles Zauberhafte ist von ihr abgestreift; sie ist nur noch ein sinnliches Zeichen für die Gegenwart des Erlösers, Freundes und Bräutigams der einzelnen Seele, das über sich hinausweist auf diesen ganz persönlichen Gott, nach dessen Schau und Einigung die Seele verlangt. Dies gilt auch von dem Thomas von Aquino zugeschriebenen Sakramentshymnus:

Adoro te devote, latens Deitas,
quae sub his figuris vere latitas.
Tibi se cor meum totum subiicit,
quia te contemplans totum deficit.
. . . . . .

310 Div. amores 3, ed. *Zagoraeus* II, 60 b.
311 Beispiele *Heiler*, Gebet[5] 328 ff.; *Karl Boeckl*, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, Freiburg 1924.
312 *Pfeiffer* II, 566.
313 Imit. Christi IV, 3, 1 f.; 13, 1; 16, 2 f.

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro, fiat illud, quod tam sitio,
ut te revelatum cernens facie
visu sim beatus tuae gloriae.

Für diese personalistische Mystik ist der Sakramentsempfang letztlich entbehrlich. Der Mystiker kann jederzeit „geistlich" die Kommunion empfangen, wenn er Sehnsucht nach Einigung mit Christus hegt und sich dafür innerlich bereitet. Diese geistige Kommunion kann er „tausendmal am Tage und öfter empfangen, er sei wo er sei, er sei siech oder gesund" (Meister Eckhart)[314]. Diese personalistische Mystik, die sich enge mit der Brautmystik berührt, ist die herrschende Form der römischen Eucharistiefrömmigkeit. Der Fromme sucht den persönlichen Christus im Sakrament, „den göttlichen Heiland". Katharina von Genua lief, während das Interdikt auf ihrer Heimatstadt ruhte, stundenlang, um kommunizieren zu können: „Es scheint mir, daß, wenn ich tot bin, ich zum Leben zurückkehren müßte, um dich zu empfangen."[315] Die tägliche Kommunion wird von vielen Frommen in der römischen, seit einigen Jahrzehnten auch in der anglikanischen Kirche gepflegt. Sie wurde besonders propagiert durch Papst Pius X., der auch die Kinderkommunion empfohlen hat von dem Augenblick an, da sie irdisches und himmlisches Brot unterscheiden können. Die Kinder in der östlichen Kirche empfangen die Kommunion schon von der Taufe an.

Im Protestantismus[316] vollzogen sich tiefgehende Veränderungen. Das Abendmahl war für Luther[317] erstlich und letztlich das *verbum visibile* (der Ausdruck stammt von Augustin), die Veranschaulichung und Vergewisserung des Vergebungstrostes, die Versiegelung der Heilsgnade, eine Nebenform der Wortverkündigung („für euch gegeben" und „für euch vergossen"). Das Verhältnis von Wort und Sakrament ist wie Brief und Siegel; letzteres ist nicht unbedingt erforderlich[318]. Mit dieser umwälzenden Auffassung verbindet Luther als konservativer Geist, „gefangen durch das Wort der Schrift", den Glauben an Christi wahre Gegenwart in, mit und unter dem Brot und an ein wirkliches Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi. Den im *est* der Einsetzungsworte ausgesprochenen Realismus betonte er gegenüber Zwingli in dem Marburger Religionsgespräch. Dabei hielt er die alte Konsubstantiationslehre fest. Er kennt wohl eine Konsekration (Dermŭng = *de-*

314 Reden der Unterscheidung, *Pfeiffer* II, 568.
315 Vita p. 8 f.; *Friedrich v. Hügel*, The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa, London 1908, I, 115.
316 *Heiler*, Das evangelische Abendmahl in seiner Mannigfaltigkeit und Einheit, EhK 27 (1953–1954) 56–77 (Lit.).
317 *Hans Grass*, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh (1940), 1954².
318 Erl. 27, 153 f., Weim. 6, 363.

terminatio), aber keine Verwandlung der Elemente. Die Realpräsenz des Leibes Christi bringt er in Zusammenhang mit dessen Ubiquität. In Verbindung mit dem realistischen Sakramentsglauben hält Luther an der altgriechischen Auffassung fest, daß der Empfang des Leibes und Blutes Christi in den Menschen den Keim zur Auferstehung senke. Diese realistische Lehre wurde in der Confessio Augustana (a. 10) bekräftigt: „quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur". Die Konkordienformel (Kap. 7) lehrt, daß kraft der Einsetzungsworte alle Kommunikanten mündlich den wahren Leib und das Blut Christi, sakramentlich geeint mit Brot und Wein, empfangen, die Gläubigen zur Vergebung der Sünde, die Ungläubigen zum Gericht. Das Luthertum hat auch den liturgischen römischen Brauch bewahrt, nach welchem die Hostie in den Mund gelegt und kniend empfangen wird.

Calvin[319] bezeichnet das Sakrament ebenfalls als *sigillum verbi*. Bei der calvinischen Sakramentslehre aber liegt der Nachdruck nicht auf dem Vergebungstrost, sondern auf der geistigen Nahrung der Seele. Luthers Lieblingstext waren die Einsetzungsworte, Calvins Lieblingstext die johanneische Rede vom Lebensbrot, die er entgegen Luthers Protest auf die Eucharistie bezog. Unter Berufung auf Augustinus vertrat Calvin einen psycho-physischen Parallelismus: dem leiblichen Essen und Trinken geht parallel das geistige Genießen des Leibes und Blutes Christi, die nicht auf Erden, sondern im Himmel sind; das einigende Band zwischen beiden ist der Heilige Geist. Nur seiner göttlichen Kraft nach ist Christus gegenwärtig; Luthers Lehre von der Ubiquität empfand Calvin als „ungeheuerlich". Nur die Gläubigen empfangen und nähren sich geistlich von Leib und Blut Christi, während die Ungläubigen nur die sichtbaren Elemente empfangen. In liturgischer Hinsicht hat der Calvinismus die altkirchlichen Formen (Sitzen oder Stehen, gewöhnliches Brot, Brot und Kelch in die Hand gegeben) wiederhergestellt.

Zwingli faßt Essen und Trinken nicht als mystischen Gnadenempfang, sondern als bloße Gedächtnisfeier, als menschlichen Bekenntnisakt auf. Der Mensch handelt, er empfängt nicht bloß. Die Gemeinschaft der Christusjünger wird im Abendmahl sinnenfällig. Das „ist" in den Einsetzungsworten hat den Sinn von „bedeutet". Hier vollzieht sich eine Rückkehr zur jüdischen *bᵉrākhā* (s. o. S. 253).

Eine tiefere Auffassung hegte Bullinger: das Abendmahl ist die geistige Aneignung des Erlösungstodes Christi und die geistige Vereinigung mit ihm. Diese Auffassung hat sich im Schweizer Kirchenvolk durchgesetzt; ein deutliches Beispiel dafür sind die Sakramentslieder der Schweizer Reformierten Kirche, die sich von den lutherischen nicht unterscheiden.

Die reformierte Abendmahlsauffassung ist auch in den kleineren und freien Gruppen des Protestantismus zu finden. In ihnen ist der Gemeinschafts-

319 = Anm. 317.

gedanke des urchristlichen Mahles besonders deutlich. Das Abendmahl der Brüdergemeine trägt wie das der Urkirche freudigen Charakter.

Der moderne Protestantismus forderte die „fortgesetzte Entkatholisierung des Sakramentsgedankens". Die liberale Theologie wies auf die zauberhaften Vorstellungen hin, welche den urchristlichen Sakramenten schon auf Grund ihres Zusammenhanges mit den hellenistischen Mysterienkulten anhafteten, und forderte die Beseitigung alles Magischen und ein rein geistiges Verständnis. Die Folge dieses Spiritualismus war ein Verfall des Abendmahls bis zur völligen Sakramentslosigkeit. Eine große Anzahl der Protestanten ging bei der Konfirmation das erste und letzte Mal zum Tische des Herrn.

Eine umgekehrte Bewegung im Protestantismus war die sakramentale Bewegung, die eine Erneuerung des altchristlichen Sakramentsglaubens erstrebte[320]. Sie begann in der Oxfordbewegung des Anglikanismus (Newman und Pusey) und verwandelte die anglikanische Kirche in eine Sakramentskirche[321]. Eine parallele Bewegung entstand in dem deutschen Luthertum in der Mitte des 19. Jahrhunderts (Stahl, Vilmar, Löhe, Schöberlein)[322]. Eine neue sakramentale Bewegung ist nach dem ersten Weltkrieg in den lutherischen und reformierten Kirchen aufgebrochen, im deutschen und im skandinavischen Luthertum, aber auch in den reformierten Kirchen der Schweiz, Frankreichs, der angelsächsischen Länder, des Waldensertums, ja selbst bei den Remonstranten und Unitariern. Überall finden wir eine stärkere Wertung des Sakraments, vielfach auch eine Rückkehr zum Realismus, wenn auch nicht Roms und des Mittelalters, so doch der alten und östlichen Kirche[323].

Das christliche Abendmahl ist ein besonders deutliches Beispiel für den Zusammenhang des Christentums mit der gesamten Religionsgeschichte[324], vor allem mit der antiken Religionsmischung. Das heilige Mahl ist nicht nur ein christliches, sondern ein Menschheitssakrament. Von den Totem-Mahlzeiten der Australier, von der Omophagie des Dionysoskultes und dem Mysterienmahl der Eleusinier geht über die heiligen Mahle der hellenistischen Mysterienkulte eine kontinuierliche Linie zum christlichen Mysterienmahl in seinen verschiedenen liturgischen Formen und theologischen Ausdeutungen. Im heiligen Mahl wird nicht nur die göttliche Kraft, sondern die Gottheit selbst aufgenommen, ihr Leben und ihre Unsterblichkeit. Der Myste vereinigt sich mit

320 *Heiler,* Die liturgischen Erneuerungsbestrebungen im Protestantismus, EhK 28 (1955/56) 32–64.

321 *Heiler,* Die katholische Bewegung in der anglik. Kirche, in: Im Ringen um die Kirche, München 1931, 373–441; *Paula Schaefer,* Die katholische Wiedergeburt der anglikanischen Kirche, München 1933.

322 *Heiler,* Lutherisches Hochkirchentum, in: Im Ringen um die Kirche 442–478.

323 *Gerardus van der Leeuw,* Sacramentstheologie, Nijkerk; Sakramentales Denken Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente, übers. v. *Eva Schwarz,* Kassel 1959.

324 *Bammel,* Das heilige Mahl im Glauben der Völker, s. o. Anm. 256.

dem Erlösergott und zugleich mit allen anderen Mysten. Um den Zusammenhang des Abendmahls mit den antiken Mysterienkulten wußte niemand so gut wie die Kirchenväter. In ihrer Verlegenheit kamen sie, erstmals Justin (Apol. I 66, 4), zu der Annahme einer „Nachäffung" des wahren sakramentalen Mahles durch „Dämonen", was historisch eine Absurdität ist. Dennoch besitzt das christliche Herrenmahl wie die christlichen Sakramente überhaupt eine unverlierbare Eigenart. Das Herrenmahl ist auf Jesus Christus in seinem irdischen Wandel bezogen, auf die *ḥaburā* des Jüngerkreises im allgemeinen und die Gleichnishandlung Jesu beim letzten Mahl im besonderen. Und es ist nicht nur auf die Heilsgeschichte bezogen, sondern ist eine Darstellung, eine Rekapitulation derselben. Der menschgewordene, gekreuzigte, auferstandene und als Geist fortlebende Christus wird unter sinnlichen Zeichen seiner Gemeinde und jedem einzelnen gegenwärtig und schenkt sich ihnen. Aber nicht nur auf Christus wird das Herrenmahl bezogen, sondern auch auf die universale Gemeinschaft der Kirche. Die Eucharistie ist das *sacramentum ecclesiasticae unitatis*[325]. Das *Corpus Christi mysticum* wird hier sinnenfällig, die große Gemeinde aller Christusgläubigen, in weiterem Sinne aller Gottsuchenden, deren Zahl und Namen Gott allein bekannt ist. Aber nicht nur im heilsgeschichtlichen Charakter liegt die Eigenart des Herrenmahles, sondern ebenso im eschatologischen. Das Christentum ist durch Paulus und Johannes eine Mysterienreligion geworden. Trotz dieser Entwicklung ist niemals der Zusammenhang mit dem preisgegeben worden, was es ursprünglich war, eine eschatologische Erwartung. In diesem Sinne weist das heilige Mahl über sich hinaus auf die Parusie des Kyrios, die Aufrichtung des Gottesreiches, die Gemeinde der Vollendung, wie das schon in den Abendmahlsgebeten der Zwölfapostellehre (Didachē) deutlich ist. Dieser Doppelcharakter ist ausgesprochen in dem urchristlichen Abendmahlsruf *Maranatha* (1. Kor. 16, 22; Did. 10, 6), der einen doppelten Sinn hat: „Unser Herr kommt" = „ist nahe" und „Komm, unser Herr", wie das letzte Gebet des Neuen Testamentes (Offb. 22, 20) lautet.

h) Eine letzte Form der Einigung ist die willensmäßige, der *Bundesschluß* zwischen Mensch und Gott. Die *pax deum*[326] ist in der römischen Religion ein rechtlicher Akt und Zustand, der das Friedensverhältnis zwischen Staat und Gott begründet. Unglücksvolle Störungen müssen vermieden werden durch *pax et venia deum exposcenda.* Dies geschieht durch regelmäßige Lustrationen. Tritt die Störung dennoch ein, so sind außerordentliche Lustrationen zu ihrer Wiederherstellung erforderlich.

Die israelitische *bᵉrīt*[327], wörtlich „Essen, Mahl", Opfermahlzeit, ist nach

325 *Thomas v. Aquin,* S. Th. III q a 2 ad 3.
326 *Wissowa,* RKR² 390 f.
327 *Hempel,* RGG 1³, 1513 ff.; *Quell* Διαθήκη A, ThWNT 2, 106–127; *J. Schmid,* LThK 2², 770 ff. (Lit.).

Robertson Smith eine Blutsverbrüderung und Bundesschließung, ein gemeinsamer Machtaustausch. *Kārat bᵉrīt* = den Bund schneiden, ist das Hindurchwandeln zwischen den Rücken zerlegter Opfertiere zum Zweck des gemeinsamen Fluches; im Falle des Treuebruches wünschen sich die Vertragspartner das Schicksal des zerlegten Tieres. Eine solche *bᵉrīt* wurde als wechselseitige Verpflichtung zwischen Jahwe und Abraham geschlossen (1. Mos. 15, Jahwistische Quelle). Eine weitere *bᵉrīt* findet zwischen Jahwe und Mose statt (2. Mos. 24). Gott verheißt dem Volke Israel Führung, Schutz, Sieg und Eroberung; das Volk verspricht Gehorsam gegenüber dem Gesetz Jahwes und dessen ausschließliche Verehrung. Die Verpflichtung wird besiegelt durch Blutbesprengung und Kommunion: „Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen diesen Worten" (2. Mos. 24, 8). Priestertum und Königtum beruhen auf dem Treuebund. Dieser Bund wird bei den Propheten vergeistigt zum endzeitlichen Bund, besonders bei Jeremias:

„Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund machen, nicht, wie der Bund gewesen, den ich mit den Vätern machte, da ich sie an die Hand nahm, da ich sie aus Ägyptenland führte, welchen Bund sie nicht gehalten haben ... Sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen werde, nach dieser Zeit ...: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein" (31, 31 ff.).

Der „ewigliche Bund", der dauernde Bestand des Bundes in Verbindung mit dem *šālōm,* wird von Propheten (Hes. 16, Jes. 55) wie von den prophetisch beeinflußten Gesetzbüchern verkündet (Bundesbuch, Dekalog, Deuteronomium, Priesterkodex). In der Priestergeschichte wird der Bund nach rückwärts verlängert; hier erscheint der Bund Gottes mit Noah, als sein Zeichen der Regenbogen. Die Priestergeschichte (1. Mos. 17) betrachtet die Beschneidung als Zeichen des Bundes, während sie früher ein Initiationsritus des Jahwekultes, ein Fruchtbarkeitsritus gewesen war.

Im griechischen Alten Testament wird die Übersetzung von *bᵉrīt,* διαθήκη, zu einem heilsgeschichtlichen Terminus; er bezeichnet die „heilsgeschichtliche Gnadenverfügung, bei der die ganze Initiative auf Seiten Gottes liegt, unbeschadet des dadurch gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses" [328]. Im Anschluß an den Sprachgebrauch der Septuaginta dient διαθήκη im Neuen Testament [329] dazu, den Zusammenhang wie den Unterschied zwischen dem vorbereitenden alttestamentlichen Heilsgeschehen und seiner Erfüllung in Christus auszusagen. Besonders scharf tritt der Unterschied im paulinischen Einsetzungsbericht (1. Kor. 11, 25) zutage: „Dies ist der Neue Bund in meinem Blute"

328 *O. Schmitz,* RGG 1², 1362; *J. Behm,* Diathēkē, ThWNT 2, 127 ff.; *R. Schreiber,* Der neue Bund im Spätjudentum und im Christentum, Diss. Tübingen 1956.
329 *Joh. Behm,* Der Begriff der Diathēkē im NT, Leipzig 1912; *Ders.,* Diathēkē, ThWNT 2, 132 ff.; *Schmitz,* RGG 1², 1362 ff.; *L. Goppelt,* RGG 1³, 1516 ff.

(davon sind Markus und Matthäus beeinflußt) sowie im Galaterbrief, wo der Unterschied von Gesetzesbund (Sinai-Bund) und Verheißungsbund (Abraham-Bund) herausgestellt wird. Sowohl im Galaterbrief (4, 22 ff.) wie auch im Hebräerbrief (Kap. 9) wird die griechische Bedeutung von διαθήκη = Testament, letztwillige Verfügung, zugrundegelegt.

Irenäus spricht von drei διαθῆκαι *(foedera)*[330]: α) dem natürlichen Gesetz im Herzen des Menschen, β) dem Dekalog als der *lex reformata*, und γ) der Wiederherstellung des ursprünglichen Sittengesetzes durch Christus, dem ewigen Gesetz mit geistlichen Opfern.

Die Foederaltheologie lebte von neuem auf in der Reformation[331]. Da die Wiedertäufer sich „Bundesgenossen" nannten, wertete Zwingli die Kindertaufe als „Bund" entsprechend der paulinischen Deutung des Abrahambundes. Bullinger führte den Gedanken weiter, desgleichen Calvin. Unter humanistischen Einflüssen werden „Naturbund" („Werkbund", Polanus), „Bund mit Adam" und „Gnadenbund" unterschieden. Coccejus gründet darauf seine „Summa doctrina de foedere et testamento Dei" (1648). Der Werkbund wird abgelöst durch die beiden „Ökonomien" des Gnadenbundes. Am Anfang aber steht der vorzeitliche Vertrag zwischen Vater und Sohn. Diese Foederaltheologie übte einen starken Einfluß auf die reformierte Theologie und den Pietismus aus. Dabei ist charakteristisch der Gebrauch der Formeln des römischen Rechtes. Zwei Partner stehen einander gegenüber, freilich nicht gleichberechtigt, denn Gott ist souverän. Hier zeigt sich die Verwandtschaft der römischen *pax* mit der israelitischen *bᵉrīt*. An die Stelle des Beschneidungsbundes tritt in der christlichen Kirche der Taufbund; es ist katholischer Brauch, den Taufbund bei der Erstkommunion und alljährlich nach der Taufwasserweihe in der Osternacht zu erneuern. Ein vielgesungenes Lied ist „Fest soll mein Taufbund immer stehen". Auch in evangelischen Liedern wird der Taufbund besungen:

Sei Gott getreu, halt seinen Bund,
Du Mensch, in deinem Leben,
Leg diesen Stein zum ersten Grund,
Bleib ihm allein ergeben.
Denk an den Kauf
in deiner Tauf',
da er sich dir verschrieben,
bei seinem Eid
in Ewigkeit
als Vater dich zu lieben
(Mich. Frank, 1609–1667).

Kommt, ach kommt, ihr Gnadenkinder,
und erneuert euren Bund,
schwöret unserm Überwinder
Lieb' und Treu' aus Herzensgrund
(Zinzendorf).

330 Adv. haer. IV, 13 ff.; *Reinhold Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1920, I³, 399 ff.

331 *G. Schrenk*, Gottes Reich und Bund im alten Protestantismus, vornehmlich bei J. Coccejus, Gütersloh 1923; *Ders.*, RGG 1², 1364 ff.; *P. Jacob*, RGG 1³, 1518 ff.

Auch der Islām kennt die Idee des Bundesschlusses. Nach Sure 7, 171 zog Allāh aus den Lenden des noch nicht geschaffenen Adam die noch nicht geschaffenen Menschen und fragte sie: „Bin ich nicht euer Herr?" Sie antworteten: „Ja, wir bezeugen es." Damit schloß er mit der Menschheit einen Bund, in dem diese seine absolute Herrschaft anerkannte. Dieser vorzeitliche Vertrag zwischen Gott und Mensch spielt in der islamischen Theologie eine wichtige Rolle.

So hat sich die uralte Idee des Bundesschlusses mit Gott in den drei großen prophetisch-monotheistischen Religionen mit großer Zähigkeit über die Jahrtausende hinweg erhalten.

VII. DAS HEILIGE WORT[1]

Wort und Handlung stehen in engster Verbindung: das δρώμενον ist begleitet vom λεγόμενον. Die Rede macht die heilige Handlung zu dem, was sie ist: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (Augustin, in Joan. 80, 3). Wort und Handlung fallen unter den Begriff Mana. Aber nicht jedes Wort ist heilig, wie es auch nicht jeder Gegenstand und jede Handlung ist. Die Scheidung von heilig und profan gilt auch für das Wort. Ein Wort wird heilig durch die Verbindung mit der heiligen Handlung, dem heiligen Raum, dem heiligen Menschen. Aber auch losgelöst von der heiligen Handlung, vom Raum und Menschen trägt das Wort Heiligkeitskraft in sich.

1. Die Form des heiligen Wortes

Der Heiligkeitscharakter des Wortes zeigt sich in der Form der Rezitation.

a. Heilig ist der *Gesang*[2]. Die Modulation der Stimme hat für den primitiven Menschen etwas Wunderbares. Der Gesang war ursprünglich Sakral-

1 *Gustav Mensching,* Das heilige Wort, eine religionsphänomenologische Untersuchung, Bonn 1937; *G. A. Gaskell,* Dictionary of the sacred language of all scriptures and myths, London 1923; *Paul Heinisch,* Das „Wort" im AT und im alten Orient, Münster 1922; *Lorenz Dürr,* Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im alten Orient, Leipzig 1938.

2 Music (versch. Verf.), ERE 9, 5–61; *J. Combrieu,* La musique et la magie, Paris 1909; *W. J. Henderson,* Early history of singing, 1921; *René Aigrain,* La musique religieuse, Paris 1931; *Mengis,* Incantatio, HWDA 4, 677–684; *Seemann,* Singen usw., HWDA 9, Anh. 424–485; *Ders.,* Musik, HWDA 6, 633–690; *Walter F. Otto,* Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens, Düsseldorf-Köln

gesang und wurde erst später Arbeitsgesang. Erst in dritter Linie diente der Gesang der Unterhaltung. Der magische Ursprung des Gesanges ist kenntlich in den Worten ἐπωδή, *incantatio* (davon französisch *enchanter*), *carmen* (daher franz. *charme*). Das nordische Wort *galdr*, Zauberspruch, kommt von dem Verbum *galan* = singen, das besonders von den Vogelstimmen gebraucht wird[3]. Der primitive magische Gesang lebt weiter im religiösen Sprechgesang, dem eintönigen Rezitieren heiliger Texte mit relativ wenigen Hebungen und Senkungen. Auf diese Weise werden die kanonischen Texte der altindischen Veden, des buddhistischen Tipiṭakam, die Sūtras des chinesischen und japanischen Mahāyāna-Buddhismus, der Granth der Sikh, der Ḳorān des Islām, das Avesta des Parsismus sowie die liturgischen Texte der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirchen des Ostens und Westens rezitiert. Der Ḳorān wird sowohl im monotonen Sprechton rezitiert wie nach bestimmten Regeln und Melodien gesungen. Ein Nebeneinander von eigentlichem Gesang und Sprechgesang findet in den östlichen Kirchen wie auch in der römischen Kirche statt. Auch die deutschen Gebete werden in der katholischen Kirche nicht wie in der evangelischen mit sinngemäßer Betonung, sondern in sakraler Monotonie gesprochen. Der priesterliche Altargesang blieb auch in den lutherischen Kirchen erhalten; im Unterschied von der römischen Kirche werden vielfach auch die Einsetzungsworte des Abendmahls gesungen. Der Rationalismus steht dem Gesang des Liturgen ablehnend gegenüber. Die liturgischen Bewegungen in den evangelischen Kirchen (hochkirchliche, Berneuchener, Alpirsbacher Bewegung) bemühten sich um die Wiedereinführung des sakralen Gesanges und des sakralen Sprechtons.

Der eigentliche Kultgesang hat sich im Laufe der Zeit vom profanen Gesang differenziert. Ähnlich wie Kultgewandung und Kultsprache stellt der Kultgesang vielfach eine ältere, ausgestorbene Form des Gesanges dar. Während die lebendige Sprache und der lebendige Gesang fortschreiten und sich wandeln, bleibt der Kultgesang wie alles Kultische sich gleich. Der christliche Kultgesang geht auf den antiken syrischen, griechischen und römischen Kultgesang zurück. Jede der einzelnen christlichen Kirchen gestaltete selbständig im Anschluß an die heimischen Traditionen ihren Kultgesang: die syrische[4], ägyptische, armenische, griechische[5], slawische, römische, keltische, gallische und spanische Kirche. Im Abendland verdrängte die römische Gesangsform, die

1955; *Johannes Quasten*, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25), Münster 1930; *Goldammer*, FR 272 ff.; *M. Schneider*, RGG 4³, 1197 ff.; *C. Westermann*, ebd. 1201 ff.

3 *de Vries* II, 51 ff.

4 *J. Jeannin*, Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes, Paris 1925.

5 *J. B. Rebours*, Traité de psaltique; théorie et pratique du chant dans l'église grecque, Paris 1906; *H. Gaisser*, Le système musical de l'église grecque, Maredsous 1901; *H. J. W. Tillgard*, Greek Church music, Oxford 1901; Byzantine music and hymnography, London 1923; *E. Wellesz*, Byzantinische Musik, Breslau 1927.

aus dem italischen Volksgesang hervorgegangen ist und nach der Reform des Papstes Gregor I. gregorianisch genannt wird, die übrigen Formen[6]. Ihr Charakteristikum ist die Einstimmigkeit, worauf das *una voce dicentes* am Schluß der Präfation (nach Röm. 15, 6) hinweist. Erst allmählich drang im Mittelalter die Polyphonie in den Gottesdienst ein, zuerst in den lateinischen, dann auch in den byzantinischen (russischen und griechischen)[6a]. Auch das Luthertum schloß sich an die alte Gregorianik an, sowohl hinsichtlich des Altar- wie des Gemeindegesangs[7]. In einzelnen Kirchen (Schweiz, England) wurde die Polyphonie auch im Gemeindegesang üblich, in den anderen nur im Chorgesang. In der römischen Kirche und teilweise auch in den außerrömischen Kirchen des Abendlandes entstand eine Rückbewegung zu den alten gregorianischen Formen, auch zum reinen Vokalgesang (ohne Orgelbegleitung)[8], ebenso in der griechischen Kirche zu den alten byzantinischen Melodien. Überall lebt hier das Bewußtsein, daß es einen sakralen, sozusagen magischen Gesang gibt. Die Gregorianik ist mit Recht als ein „eschatologischer" Gesang gekennzeichnet worden.

Eine besondere Form der sakralen Rezitation und des Kultgesanges ist die Wiederholung, teils die buchstäbliche Repetition, teils die sinngemäße Variation.

1. Die ständige *Wiederholung* eines Refrains oder Responsoriums ist schon bei primitiven Völkern sehr verbreitet[9]. In den Ektenien der griechischen Kirche wird nach den wechselnden Fürbitten der Ruf Κύριε ἐλέησον, slawisch „*Gospodi pomilui*", in den römischen Litaneien werden die Kurzbitten „Bitte für uns", „erlöse uns, o Herr", „wir bitten dich, erhöre uns" wiederholt. Die älteste abendländische Litanei ist die Allerheiligenlitanei. Besonders beliebt war die Litanei in der irischen Kirche[10]. Nach dem Muster dieser irischen Litaneien entstanden die römisch-katholischen Litaneien, deren meistgebetete die „lauretanische" (Marien-) Litanei ist. Die anglikanische und die lutherischen Kirchen haben die Allerheiligenlitanei unter Ausscheidung der An-

6 *F. A. Gevaert,* Origines du chant liturgique, Gent 1890; dt. Der Ursprung des Kirchengesangs, Leipzig 1891; La mélopée antique dans le chant de l'église latine, Gent 1895; *Germain Morin,* Véritables origines du chant grégorien, Maredsous 1904²; dt. Der Ursprung des gregorianischen Gesangs. Eine Antwort auf Gevaerts Abh. ..., Paderborn 1892; *Karl Gustav Fellerer,* Der gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte, Regensburg 1936; *F. Tack,* Der kultische Gesang der abendländischen Kirche, Köln 1951; *E. Jammers,* RGG 2³, 1848 f.; *H. Hucke,* Die Entwicklung des christlichen Kultgesangs zum gregorianischen Gesang, Römische Quartalschrift 48/49 (1953/54); *Willi Apel,* Gregorian Chant, London 1958.

6a Th. Georgiades, RGG 4³, 1207–1217 (Lit.).

7 *S. Hermelink,* RGG 2³, 1474 ff. (Lit.).

8 *Friedrich Buchholz,* Liturgie und Gregorianischer Gesang, München 1939; *Ders.,* Vom Wesen der Gregorianik, München 1948.

9 *Heiler,* Gebet 55.

10 Irish Litanies ed. *Charles Plummer,* London 1925; *Heiler,* Altkirchliche Autonomie 142 ff.

rufung der Heiligen übernommen. Der neulutherische Liturgiker Wilhelm Löhe gab den Anstoß zur Schaffung evangelischer Litaneien[11].

2. Die Wiederholung desselben Gedankens erfolgt oft in einer neuen sprachlichen Formulierung, in einem *parallelismus membrorum*. Wir finden diese Form in germanischen Zauberliedern, in babylonischen Hymnen und Beschwörungen, in den alttestamentlichen Cantica, Psalmen und Prophetien. Nicht nur die alten orientalischen Texte, sondern auch ein großer Teil der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Bücher ist rhythmisch gegliedert. Auch die neutestamentlichen Texte sind großenteils Kulttexte, „liturgische Katechesen". Der rhythmisch-liturgische Charakter ist besonders deutlich im „Hohen Lied der Liebe" (1. Kor, 13) und in dem Hohepriesterlichen Gebet (Joh. 17). In neueren Bibelübersetzungen wird der Text kolometrisch wiedergegeben. Die erste vollständige kolometrische Übersetzung des Neuen Testamentes finden wir bei A. Loisy, Les livres du N. T. (1922).

Die äußere Teilung des Kultgesanges oder der Kultrezitation erfolgt auf zweierlei Weise:

α) durch den Wechsel zwischen Vorbeter oder Vorsänger und Gemeinde, wie er im heidnischen Kult sowohl primitiver wie antiker Völker sehr verbreitet ist. Er wurde auch im christlichen Psalmen- und Hymnengesang ursprünglich geübt.

β) durch den antiphonalen Gesang: zwei Chöre von verschiedener oder gleicher Stimmgattung (Knaben- und Männerchor oder auch zwei Männer- oder zwei Frauenchöre). Auch diese Form war im antiken Kult, sowohl im heidnischen wie im jüdischen Tempelkult, gebräuchlich. Von Syrien aus verbreitete er sich über die übrigen Teile der christlichen Kirche. Die antiphonale Form ist die vornehmliche des kirchlichen Stundengebetes.

b) Der *Murmel-* oder *Flüsterton*[12] findet sich bei primitiven und antiken Völkern. Die Beschwörungen in der babylonischen Religion wurden mit „leiser Stimme" gesprochen. Einzelnen Gottheiten wurden die Gebete leise ins Ohr geflüstert, wie der Aphrodite, die deshalb den Beinamen Ψυθιρός (flüsternd) erhielt. *Murmur* und *susurrus* stehen als Gebetsform neben dem lauten und dem völlig lautlosen, schweigenden Gebet. Besonders Zauberer gebrauchen dieses flüsternde oder murmelnde Gebet. In der Mithrasliturgie ist von einem Beten ἀτόνῳ φθόγγῳ (mit lautloser Stimme) die Rede, das „niemand hören soll"[13]. Die Zauberin Medea bei Valerius Flaccus (VII 464) beschwört den Drachen „septeno murmure". Quintilian sagt: „(magus) ore squalido barbarum murmur intonat"[14]. Apuleius (Apologie 54) schließt aus leisem Beten auf Magie: „tacitas preces in templo dis allegasti: igitur magus es."

11 *Fr. Meyer*, Litaneienbüchlein für evangelische Christen, Leipzig 1911.
12 *de Vries* II, 52; *Siegfried Sudhaus*, Lautes und leises Beten, ARW IX, 185–200.
13 *Dieterich*, Mithrasliturgie 17.
14 Declamatio 10.

Leises Beten ist auch im christlichen Kult gebräuchlich. Zahlreiche Gebete in den Liturgien der östlichen Kirche werden vom Priester μυστικῶς (leise) gesprochen, während der Chor singt. In der römischen Messe wurde der Kanon noch im 7. Jahrhundert in ähnlicher Weise gesungen wie die Präfation, jedoch so, daß er bloß für die Umstehenden hörbar war. Im 9. Jahrhundert wurde die leise Rezitation der Kanongebete herrschend. Der *Ordo Romanus II* schreibt vor: „pontifex tacite intrat in canonem." Um deren Deutung bemühen sich die Liturgiker; Pseudo Alcuin (De divin. off. 40) gibt als Ursache an: „ne verba tam sacra . . . vilescerent, dum paene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent." Besonders heilige Worte müssen „verhüllt" werden.

Die normale menschliche Sprache nimmt einen geraumen Platz im Kult ein, vor allem in der Predigt als freier Verkündigung. Von dort ist sie auch in das freie Gebet der evangelischen Kirchen und Gemeinschaften gedrungen. Aber auch hier besteht das Bedürfnis nach Unterscheidung vom Profanen. Da jedoch der sakrale Charakter vermieden werden sollte, wurde das schlichte Wort durch ein religiöses Pathos gesteigert, das sogenannte „Kanzelpathos". Dieses stellt eine Zwischenstufe zwischen Sakralsprache oder Sakralgesang einerseits und profaner Sprache andererseits dar, wirkt aber häufig durch seine Unnatürlichkeit abstoßend.

c) Die Tendenz zur Scheidung von Heiligem und Profanem führte zur Entstehung ganzer *heiliger Sprachen.* Während die lebendige Sprechsprache sich in ständiger Wandlung befindet, bleibt die liturgische Sprache eine und dieselbe durch die Jahrhunderte, ja Jahrtausende, ein Symbol für das „ganz Andere". Die Unverständlichkeit oder Halbverständlichkeit legt einen Schleier um den Inhalt der heiligen Texte. Diese Unverständlichkeit erhöht sich, wenn die Kultsprache einem ganz anderen Sprachstamm als die Landessprache angehört.

Im Altnordischen vollzog sich eine Trennung zwischen sakraler und profaner Sprache. Erstere gebrauchte man unter besonderen Umständen, z. B. wenn Fischer sich auf dem Meer befanden (Tabu-Sprache). Auch im Kult gab es eine Menge geheimer Worte, die nur der Priester kannte[15]. Neben und über der menschlichen Sprache steht eine besondere Sprache der Götter und Geister[16].

Altrömische Gebete waren trotz ihrer Unverständlichkeit noch in der Kaiserzeit im Gebrauch[17]. Bei einzelnen Bantuvölkern wird die hamitische Sprache im Gottesdienst benutzt. Die Kultsprache der Sumerer wurde die hei-

15 *de Vries* II, 48.

16 *K. Beth,* Göttersprache, HWDA 3, 962 ff.; *Hermann Güntert,* Über die Sprache der Götter und Geister. Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache, Halle 1921.

17 *Quintilian,* Inst. or. I, 6, 40.

lige Sprache der semitischen Eroberer, der Babylonier und Assyrer. Die bilinguen sumerisch-babylonischen Texte bilden eine Analogie zu den heutigen lateinisch-deutschen Meßbüchern; sie ermöglichten das Verständnis der fremden Kultsprache. Die Sprachen der verschiedenen kanonischen Religionsurkunden, der „Bibeln", wurden zu Sakralsprachen. Diese Bibeln sind: die Veden, die bis heute im brahmanischen Indien gebraucht werden, das Avesta des Parsismus, das im Pāli abgefaßte Tipiṭakam des ceylonesischen Theravāda-Buddhismus, die Sanskrit-Texte des Mahāyāna, die bis heute in Nepal und Kaschmir gelesen werden. Das Pāli wurde zur „Kirchensprache" in Ceylon, Birma und Siam, Kambodja und Laos. Mit der Ausdehnung über das indische Sprachgebiet drang die Sanskrit-Sprache des Mahāyāna-Buddhismus nach China, Tibet und Japan, wo noch heute einzelne Texte und Formeln wie *„Om mani padme hum"* („o Kleinod in der Lotosblume") in Sanskrit rezitiert werden, während die Kultsprache die Landessprache ist. Die ägyptische Sprache wurde im hellenistischen Isiskult für die heiligen Formeln vorbehalten, so bei der Öffnung des Schreins (Tabernakels)[18]. Die hebräische Sprache bleibt als Sprache der Bibel auch in der aramäischen Zeit Schrift- und Kultsprache. So ergab sich die Notwendigkeit der *Targumîm* (Übersetzungen der Bibeltexte). Hebräisch war die Kultsprache der Synagoge auch in der Diaspora. Nur vorübergehend wurde es durch das Griechische zurückgedrängt. Im orthodoxen Synagogen-Gottesdienst wird nur die Predigt in der Landessprache gehalten. Reformierte (liberale) Synagogen haben die Landessprache eingeführt[19], nur die ehrwürdigsten Stücke (das *Šᵉmaᶜ* und der aaronitische Segen) werden hebräisch gesprochen. Die hebräisch-aramäische Sprache erhielt sich in einer Anzahl von Formeln im griechischen Christentum und in den anderen christlichen Kultsprachen als „Ursprungsmarken". *Halleluja, Hosanna* und *Amen* stammen aus dem jerusalemischen Tempelkult. Im aramäischen *Māranathā* („unser Herr kommt", „komm, unser Herr!", 1. Kor. 16, 22; Did. 10, 6) wurde der wichtigste urchristliche Gebetsruf bewahrt. Die Gebetsanrufung *Abbā* stammt aus dem Munde Jesu (Mk. 14, 36). Das *Elōí, Elōí* („mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?", Mk. 15, 34) ertönt im Passionsevangelium, das *Hephatā* („öffne dich", Mk. 7, 34) im römischen Taufritus. Noch andere hebräische Worte sind in den Evangelientexten enthalten, wie das *Rabbunî* („mein Gebieter", Mk. 10, 51; Joh. 20, 16) und das *Ṭalithā ḳūmī* („Mägdlein, stehe auf", Mk. 5, 41), *Ḳorbân* (Geschenk, Mk. 7, 11).

Griechische Elemente finden sich in den verschiedenen lateinischen Liturgien. Griechisch war die alte abendländische Kultsprache; das Vulgärlateinische wurde zuerst in Afrika liturgische Sprache, dann in Spanien, schließlich in

18 *Porphyr,* De abstin. IV, 9.
19 *Elbogen,* Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Reg. Landessprache.

Rom und Gallien[20]. Das griechische *Kyrie eleison,* eine antike Götteranrufung, hat sich bis heute in der lateinischen Messe erhalten; das *Trisagion* (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος – heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher) ertönt noch heute in der römischen Karfreitagsliturgie. Ganze griechische Hymnen wurden in der gallischen Liturgie gesungen. Wie in der lateinischen Liturgie, so sind auch zahlreiche griechische Elemente in der syrischen, armenischen, am meisten in der koptischen Liturgie bewahrt worden. Das Lateinische wurde zur Kirchensprache des ganzen Abendlandes[21], nachdem der Arianismus überwunden und die germanischen Stämme, welche anfänglich ihre eigene Sprache im Gottesdienst gebrauchten, teils untergegangen, teils zum römischen Glauben bekehrt worden waren.

Im Osten traten überall die Volkssprachen[22] an die Stelle des Griechischen: das Ägptische (Koptische), Syrische, Armenische, Georgische, Äthiopische, Kirchenslawische[23], später noch das Rumänische. Alle diese Sprachen sind ebenso Kirchensprachen wie die byzantinische. Im Laufe der Zeit entstand die Notwendigkeit, die unverständlich gewordene Kirchensprache wenigstens in Teilen der Liturgie durch die Volkssprachen zu ersetzen: das Arabische trat an die Stelle des Koptischen und Syrischen, das Malayalam an die Stelle des Syrischen in Südindien. Die Reformation kehrte zum altchristlichen Gebrauch der Volkssprache im Gottesdienst zurück. Diese Volkssprachen (vor allem die Sprache der Lutherbibel und die Sprache des *Book of Common Prayer)* sind freilich längst wieder ihrerseits zu Sakralsprachen geworden.

Die gottesdienstliche Sprache der islamischen Gemeinde ist auf der ganzen Welt die arabische. Der Ḳorān darf nach alter Regel nicht in einer anderen Sprache rezitiert werden. Die Regel wurde erst durch die in Indien 1880 gegründete Gemeinschaft der *Aḥmadīya* durchbrochen.

Hier enthüllt sich eine innere Notwendigkeit: die religiöse Sprache will Ausdruck der Stabilität, der Ewigkeit des Göttlichen und zugleich des unergründlichen Geheimnisses, des ἄῤῥητον, *ineffabile,* sein[24]. Die Gottesdienstsprache ist ebenso statutarisch wie die Liturgie und die Heilige Schrift. Die Hymnen der *Veden* sind seit wenigstens dreitausend Jahren unverändert, die heiligen Texte des *Avesta* in den ältesten Stücken seit wenigstens zweitausendfünfhundert Jahren, die Texte des buddhistischen *Tipiṭaka* ebenfalls seit zwei-

20 *G. Koffmane,* Geschichte des Kirchenlateins I, Breslau 1879/81; *A. Manser,* Kirchensprache, LThK 5, 1028 ff.

21 *Franz Cumont,* Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'occident, Mélanges Paul Frédéric, Brüssel 1904, 63 ff.; *J. Felder,* Die lateinische Kirchensprache nach ihrer Entwicklung, Progr. Feldkirch 1905; *H. Schmidt,* Liturgie et langue vulgaire, Rom 1950; *Heiler,* AA, Reg. Kirchensprache, Liturgiesprache.

22 *Heiler,* UO, Reg. Liturgische Sprachen.

23 *J. Jagič,* Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache, Wien 1913².

24 *Franz Hettinger,* Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache, Würzburg 1856.

tausendfünfhundert Jahren, die jüdischen *Psalmen* seit zweitausendfünfhundert Jahren, ebenso die *Tora*, während die Erzählungsstücke des Hexateuchs fast dreitausend Jahre alt sind. Das jüdische *Šᵉmone ʿEsre* („Achtzehngebet") und die Rahmengebete des *Šᵉmaʿ* sind heute dieselben wie zur Zeit Christi. Die griechischen und lateinischen Liturgietexte gehen teilweise bis ins 2. Jahrhundert zurück, zum größten Teil bis ins 4.–6., als Ganzes in der jetzigen Redaktion ins 6. bis 8. Jahrhundert. Das *Book of Common Prayer* ist vierhundert Jahre alt, ebenso die lutherischen Agenden und einzelne reformierte Gebete. Der *Ḳorān* ist über eintausenddreihundertfünfzig Jahre alt. Die heilige Sprache hat eine große Bedeutung für den Kult; das Motiv des starren Festhaltens an ihr ist die Scheu vor Entstellung, Trübung, Fälschung, Entweihung, Störung und Schwächung des heiligen Wortes.

d) Gegen die Erstarrung der Formel erhob sich jedoch immer wieder eine Gegenbewegung. Alle großen Perioden in der Geschichte der Religion sind sprachschöpferisch und haben die Tendenz zur Umwandlung der festen sprachlichen Formen durch die charismatische Rede: das Frühchristentum, die franziskanische Bewegung, welche die Predigt in der Volkssprache beförderte, die deutsche Mystik des Mittelalters und vor allem die Reformation. Luther ist der größte deutsche christliche Sprachschöpfer[25] neben Mechthild von Magdeburg und Meister Eckhart. Auch der Buddhismus löste sich von der heiligen Sprache der Brahmanen und ging zur Predigt in der Volkssprache über. Die hinduistischen *Bhakta* predigten und dichteten in den Volkssprachen, Marāṭhī, Hindī, Bengālī, Tamil, die islamischen Ṣūfī in persischer und türkischer Sprache. Ebenso sind die im Granth der Sikh gesammelten Texte (s. u. S. 346) in mehreren indischen Volkssprachen (Hindī, Marāṭhī usw.) abgefaßt.

Die freie Prophetie und das freie Gebet erlangten einen Platz im Gottesdienst[26] der spätjüdischen Synagoge und in der christlichen Urgemeinde. Ein deutliches Bild gibt Paulus: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeglicher einen Psalm, er hat eine Lehre, er hat eine Zungenrede, er hat eine Offenbarung, er hat eine Auslegung." Einer soll „nach dem anderen" reden. „Alles soll ehrbar und ordentlich geschehen" (1. Kor. 14, 26 ff.). Tertullian rühmt das gottesdienstliche christliche Gebet, weil es „sine monitore, quia de pectore" (Apol. 30) erfolgt. Alle Gebete, abgesehen von gemeinsamen Hymnen und Psalmen, waren in der frühchristlichen Zeit improvisiert, eine Eingebung des Augenblickes, ursprünglich von Propheten gesprochen, später von den ordinierten Amtsträgern, aber immer frei. Noch später wurden die Gebete vor dem Gottesdienst aufgezeichnet und dann reproduziert oder abgelesen. So

25 *Ignaz v. Döllinger*, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1888, 53 f.

26 *Heiler*, Gebet 434 ff.; *Ders.*, Prophetie und Mysterium im christlichen Gottesdienst, Oekumenische Einheit 3 (1952) 1–24; *Anton Baumstark*, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923.

entstanden die Gebetssammlungen (Sakramentare) des *Leonianum* und *Gregorianum*. Die Reformation brach dem freien Gebet in der Christenheit von neuem Bahn. In den Landeskirchen aber entstanden bald wieder formelhafte Gebete, die agendarisch vorgeschrieben wurden. Das freie Gebet behielt jedoch seine Heimstätte in den Freikirchen und Sekten. Die schärfste Kritik am gebundenen Gebet übten die englischen Spiritualisten (Milton, Iconoclastes).

e) Eine besondere Form der charismatischen Rede ist die „Glossolalie", das *Zungenreden*[27]. Es ist ein „Zwangsreden", automatisches Reden aus dem religiösen Enthusiasmus heraus, ohne Möglichkeit einer Kontrolle durch das verstandesmäßige Denken. Dabei zeigen sich sehr verschiedenartige Formen: sprachgleiche Formen, sei es nun die Muttersprache oder eine fremde Mundart oder eine fremde Sprache, oder sprachähnliche Formen, und zwar entweder eine Verzerrung der gewöhnlichen Sprache oder eine Phantasiesprache oder ein bloßes Stammeln und Lallen, wortförmig oder silbenförmig. Das Zungenreden blühte im Urchristentum im Anschluß an das Pfingstwunder (Apg. 2), als dauerndes Phänomen in einzelnen heidenchristlichen Gemeinden wie Korinth (1. Kor. 14, 26). Die Unverständlichkeit der Glossolalie machte eine Interpretation durch besondere Charismatiker (Hermeneuten, Interpreten) nötig. Das Zungenreden flammte wieder auf in der nachapostolischen Zeit im Montanismus, sodann im Protestantismus, in der prophetischen Camisardenbewegung am Ende des 17. Jahrhunderts und Anfang des 18. Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert in der katholisch-apostolischen (irvingianischen) Bewegung, desgleichen in der evangelischen Erweckungsbewegung und in der Pfingstbewegung. Die Gefahr des Abgleitens in das Krankhafte ist außerordentlich groß, vor allem durch das immer erneute künstliche Sichhineinsteigern in enthusiastische Seelenzustände. Dennoch ist auch diese Art der Rede nicht wertlos. Im Zungenreden offenbart sich die religiöse Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache in ähnlicher Weise wie im mystischen Schweigen (s. u. S. 334 ff.). Der Apostel sagt: „Wir wissen nicht, wie wir beten sollen, wie sich's gebührt, sondern der Geist vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichem Seufzen" (Röm. 8, 26). Die Form der Rede kann nie dem Inhalt ad-

27 *Adolf Hilgenfeld,* Die Glossolalie in der alten Kirche, Leipzig 1850; *Hermann Gunkel,* Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus (1888), Göttingen 1899²; *Heinrich Weinel,* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, Freiburg 1899; *Feine,* Zungenreden, RE 21, 749 ff.; *Emile Lombard,* Essai d'une classification des phénomènes de glossolalie (Archives de Psychologie 7), Genf 1907; *Ders.,* De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires, Paris 1910; *Eddison Mosiman,* Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht, Tübingen 1911 (Lit.); *Karl Ludwig Schmidt,* Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristent., Leipzig 1919; *A. Mackie,* The gift of tongues, N.Y. 1922; *Hans Rust,* Das Zungenreden, Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie, München 1924; *G. B. Cutten,* Speaking with tongues, Oxford 1927; *J. Behm,* Γλῶσσα usw., ThWNT 1, 719 ff.; *J. Gewiess,* LThK 4², 972 f.

äquat sein; darum sprengt der Inhalt die Form. Der Enthusiasmus schafft sich neue Wort- und Sprachformen für das „Ganz Andere" des Göttlichen.

Die zwei Formen der heiligen Sprache: die charismatisch-prophetische Rede und die sakrale Formel zeigen dieselbe polare Spannung, wie sie zwischen Prophetismus und Priestertum besteht.

2. Der Inhalt des heiligen Wortes: Das Wort von Gott

Die inhaltliche Gruppierung des heiligen Wortes geschieht systematisch, nicht historisch und genetisch. Voranzustellen ist das Wort von Gott, nicht das Wort zu Gott. Diese Anordnung entspricht der religiösen Erfahrung von der zuvorkommenden Gnade Gottes. „Du hast mich zuerst erregt, daß ich dich suchte", betet der Verfasser der *Imitatio Christi* (III, 21, 27). Das Gebet ist im tiefsten Sinne Gnadengebet: nicht der Mensch sucht Gott, sondern Gott sucht den Menschen. Gottes Wort hat darum den Vorrang vor dem Menschenwort. Weil die Offenbarung dem Gebet vorausgeht, stellt Luther Gottes Wort über das Gebet.

a) Der *Gottesname*[28]. Der Name ist für den primitiven Menschen kein bloßer „Schall und Rauch", sondern ein Doppel-Ich, eine Seele wie die Hauch-, Schatten-, Blutseele, identisch mit dem Träger. Der Name ist kraftgeladen. Ob schon das Wort ὄνομα auf die zauberhafte Kraft hinweist und dem melanesischen *tapui, tabu* machen[28a], entspricht, ist etymologisch fraglich, trifft aber den primitiven Sinn von Name. Der Name macht einen Menschen oder Gott präsent. Jahwe, der Berggott vom Sinai, der seinen Boten *(Mal'akh Jahwe)* vor dem wandernden Israel her sendet, erklärt: „mein Name ist in ihm" (2. Mos. 23, 20). Im Tempel läßt Jahwe „seinen Namen wohnen" (5. Mos. 12, 11). Der Name ist der Stellvertreter Gottes, Gott selbst. Wie die Juden, um die Aussprache des heiligen Namens zu vermeiden, statt Jahwe *'Adonāi* lasen, so lasen die Samaritaner statt dessen *haššēm*, „der Name"[29]. Al-Bagdadī (1037)

28 Names (versch. Verf.), ERE 9, 130–177; *R. Hirzel,* Der Name, Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum u. bes. bei den Griechen, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 36, 2, Leipzig 1916; *Wilh. Schmidt,* Die Bedeutung des Namens in Kult und Aberglauben, Progr. Darmstadt 1912; *H. W. Obbink,* De magische beteeknis van den naam inzonderheit in het Oude Egypte, Amsterdam 1925; *Bonnet,* RLÄR 501 ff.; *Friedrich Giesebrecht,* Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsberg 1901; *Wilhelm Brandt,* De Tooverkrecht van namen in Oud en Niewe Testament, Teyler's Theol. Tijdschrift 2 (1904) 355 f.; *Otto Eißfeldt,* Jahwe-Name und Zauberwesen, Zeitschrift f. Missionswiss. u. Religionsgesch. 1927, 161–186; *Oskar Grether,* Der Gottesname im AT (Beih. Zeitschr. ATliche Wiss.), Gießen 1934; *Ders.,* Name und Wort Gottes im AT, Gießen 1934; *K. Beth,* Gottes Name, HWDA 3, 984 ff.; *C. A. Schmitz, Baltzer,* RGG 4³, 1301 ff.; *van der Leeuw,* Ph 155 ff.

28a *Pfister,* Pauly-Wissowa 11, 2155.

29 *J. E. H. Thompson,* The Samaritans, Edinburgh 1919, 178; *W. J. Moulton,* ERE 11, 165 n. 1.

folgert aus den Ḳorān-Worten, welche Lobpreis und Segnung Allāhs gebieten, daß „der Name der Herr ist". Der Glaube an die Macht des *Allāh*-Namens zeigt sich am deutlichsten in dem steten Gebrauch der Formel *Bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi* („im Namen Allāhs des Barmherzigen und Gnädigen")[30].

Der Name verleiht Macht über den Genannten. Der ägyptische Sonnengott Re spricht: „Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt, und er bleibt verborgen in meinem Leib seit meiner Geburt, damit nicht Zauberkraft gegeben werde einem Zauberer gegen mich."[31] Der Name ist ein Geheimnis. Schon in Ägypten wurde der Gottesname geheimgehalten. Auch „die Römer bewahrten als tiefstes Geheimnis den Namen des höchsten Gottes, damit ihre Feinde ihn nicht aussprechen und dadurch seine schützende Kraft vernichten konnten" (Plinius, NH 28, 4, 18). Dieser Brauch bestand auch bei den Germanen; Götternamen wie Freyr und Freya sind wohl *Noa*-Wörter (s. o. S. 30), die man gebrauchte, um die eigentlichen Kultnamen zu vermeiden[31a].

Die Offenbarung des Jahwe-Namens ist die zentrale Offenbarung im alten Israel. Bei der Erscheinung im brennenden Dornbusch fragt Mose Gott nach seinem Namen, und dieser offenbart sich ihm als *Jahwe* (2. Mos. 3, 13). „Ich bin" ist eine spätere Deutung. Die Pflicht der Heilig- und Geheimhaltung ging in späterer Zeit in die der Nicht-Aussprache über (s. o. S. 64). Der Psalmist spricht: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gelobt der Name des Herrn" (Ps. 113, 3). Die erste Vaterunserbitte lautet: „Geheiligt werde dein Name" (Mt. 6, 9). Den Namen Gottes heiligen und preisen heißt, Gott mit Macht erfüllen, seine Macht steigern (s. o. S. 233, u. S. 322).

Andererseits ist der Name nötig zur Anrufung, d. h. Herbeirufung Gottes. Wenn der Betende nicht alle Namen des Gottes kennt, spricht er vorsorglich: „oder was der zugkräftigste unter deinen Namen ist . . ., mit diesem nahen wir dir" (Yasna 36, 3). Ähnlich lautet die Schlußformel des römischen Gebetes: „sive deus sive dea sive quo alio fas est appellare"[32].

Der Namenglaube nimmt selbst im Neuen Testament einen wichtigen Platz ein[33]. Die ältesten Christen schrieben dem Namen Jesu Christi eine große Macht zu. Er war für sie „ein Name über alle Namen, daß in dem Namen Jesu sich beugen mögen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind" (Phil. 2, 9 f.). Der Jesusname überbot die Kraft aller

30 *J. Goldziher,* Bismillah, ERE 2, 666 ff.
31 Papyrus aus dem Ende des Neuen Reiches; *Günther Roeder,* Urkunden zur Religion des alten Ägypten (RStV), 1915, 139.
31a *De Vries* II 49.
32 *Arnobius,* Adv. nat. III, 8, Zusammenstellung aller solcher Formeln; *G. Appel,* De Romanorum precationibus (RVV V), Gießen 1909, 75 ff.
33 *Wilhelm Heitmüller,* „Im Namen Jesu". Eine sprach- und religionsgeschichtl. Untersuchung zum Neuen Testament, spez. z. altchristlichen Taufe, Göttingen 1903.

antiken Gottesnamen, er faßte sie sozusagen zusammen. Man muß geradezu von einer Permanenz der Inkarnation im Namen Jesu sprechen. Das, was für die neuere römische Frömmigkeit die aufbewahrte konsekrierte Hostie im Tabernakel ist, das war für die älteste Christenheit der Name Jesus: der sakramentale Christus der Urchristenheit. Im Eucharistiegebet der „Zwölfapostellehre" heißt es: „Wir danken dir für deinen heiligen Namen, den du hast wohnen lassen in unseren Herzen" (Did. 10, 2). Der Name Jesu verleiht den Aposteln Wunderkraft: „Im Namen Jesu Christi von Nazareth stehe auf und wandle", spricht Petrus zum Gelähmten (Apg. 3, 6). Die Formel „im Namen Jesu" macht das Gebet wirkungsfähig und erhörbar. Die Nennung des Namens Jesu (später der Trinität) verleiht der Taufe die sakramentale Kraft der Sündenvergebung und Wiedergeburt. Der Name Jesu gibt Kraft zum Exorzismus und Wundertun: „In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben und mit neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben usw. (Mk. 16, 17 f.). Noch heute beschwört die römische Kirche bei der Taufe Satan mit den Worten: „In nomine Domini nostri Jesu Christi eradicare et effugare ab hoc plasmate Dei. Adiuro te, omnis immundissime spiritus . . . in nomine Jesu Christi Nazareni." Die neuere römische Kirche feiert ein eigenes Fest des Namens Jesu (am Sonntag zwischen Neujahr und Epiphanie), ebenso ein Fest des Namens Mariae. „Alles, was ihr tut in Worten oder in Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesu Christi" (Kol. 3, 17).

b) Das *Orakel*[34] ist von großer Bedeutung im Leben der primitiven und antiken Völker. Die Gottheit (die nicht immer persönlich gedacht ist) tut ihren

34 Divination (mehrere Verf.), ERE 4, 775–830; *Bertholet,* RGG 3^2, 1977 ff.; 4^2, 697 ff.; ebd. 737 ff.; *E. Stiglmayer,* RGG 4^3, 727 ff.; *L. Röhrich,* ebd. 1628 ff.; *A. Dihle,* ebd. 1664 ff.; *K. Schmeing,* Seher und Seherglaube, Soziologie und Psychologie des „zweiten Gesichtes", Darmstadt 1954; *Ch. Monteil,* La divination chez les Noris de l'Afrique occidentale française, Paris 1932.

A. Bouché-Leclèrq, Histoire de la divination dans l'antiquité, 4 Bde., Paris 1879–1882; *L. W. King,* Babylonian Magic and Sorcery, London 1895; *Johannes Hunger,* Becherwahrsagung bei den Babyloniern (Leipz. Sem. Stud. I, 1), 1903; *Ders.,* Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen (Mitt. d. Vorderas. Ges. 14, 3), Berlin 1900; *François Lenormant,* Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, dt. (1878) Berlin 1920^2; *Arthur Ungnad,* Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern (AO X, 3), Leipzig 1909; *C. Contenau,* La divination chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1940; *G. Guillaume,* Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites, London 1938; *A. Halder,* Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, Uppsala 1945; *T. M. Davies,* Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours, London 1898; *René de Nebesky-Wojkowitz,* Oracles and Demons in Tibet . . ., London 1956.

Fr. Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien, Breslau 1911; *W. R. Hallidays,* Greek Divination, a study of its methods and principles, London 1913; *Rudolf Staehlin,* Das Motiv der Mantik im antiken Drama (RVV XII, 1), Gießen 1912; *Th. Hopfner,* Μαντική (divinatio), Pauly-Wissowa 14, 1, 1258–1288; *Ders.,* Nekromantie. Pauly-Wissowa 16, 2, 2218–2233; *Erich Fascher,* Προφήτης, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung,

Willen kund, sie enthüllt das Schicksal der Zukunft. Es gibt zahlreiche Formen der Divination, der Mantik und des Orakelwesens. Dabei ist zu unterscheiden zwischen einer kultisch-zauberhaften Orakelgebung, die meist in den Händen von Priestern oder Zauberern liegt, und einer persönlich-charismatischen, welche die Gabe von Sehern ist. Für die kultisch-zauberhaften Orakel dienen als Instrumente Hölzer, Würfel, Stäbchen, Pfeile, Lose; der Vogelflug und die Vogelstimmen; das Wiehern der Pferde, die vor einen Kultwagen gespannt und von Priestern gelenkt werden; die Tier-Eingeweideschau, besonders die Leberschau; das Blut von geopferten Menschen und Tieren; der Wahrsagebecher; die Beobachtung der Gestirne (s. o. S. 58 ff.), die Deutung der Träume, besonders der Inkubationsträume an Gräbern und Heiligtümern (s. o. S. 132 f.). Immer wird die Zukunft, das Schicksal, die Anweisung gefaßt in einem Spruch *(oraculum)*. Es gibt besondere Orakelstätten, so das Orakelzelt des Jahwe im Heiligtum zu Ḳadēš, wo wohl die Stäbchen oder Pfeile des Glücksspiels, *'ūrīm* und *tummīm*, aufbewahrt wurden (2. Mos. 28, 30; 3. Mos. 8, 8). Aus diesem Losorakel, einer Analogie des Stäbchenorakels der Araber, gingen die Orakelentscheidungen Jahwes hervor, genannt *Tora* (das „Werfen" des Loses, Einholung des Rechtsentscheides). Die wichtigsten griechischen Orakelstätten[35] waren Dodona, wo aus dem Rascheln der Blätter des Zeus-Haines Priester weissagten, und Delphi, wo die Pythia Lorbeerblätter kaute und aus einem Erdspalt Dämpfe einatmete, dann im Zustand der Verzückung wirre Worte sprach, die von Priestern gedeutet wurden; diese Priester, genannt ὅσιοι, θεολόγοι, ἐξηγήται übersetzten ihre Worte in die verständliche Sprache und gaben sie als Orakel des Gottes Apollon aus.

Neben dem kultischen Orakelwesen steht die direkte Wortoffenbarung des Numen durch begnadete Seher und Seherinnen, die mit keinem Orakelinstitut in Beziehung stehen. Die Germanen hatten zahlreiche Seherinnen, teils seßhafte wie Veleda, teils wandernde, welche die germanischen Truppen beglei-

Gießen 1927; *F. B. Krauss*, An Interpretation of the Omens, Portents and Prodogia recorded by Livy, Tacitus and Suetonius, Diss. Univ. Pennsylvania 1930.

Hugo Gering, Weissagung und Zauber im nordischen Altertum, Kiel 1902; *Herold*, Orakel, HWDA 6, 1255–1294; s. auch die Artikel im HWDA: Bibel, Geomantie, Geräuschwahrsagung, Holzscheitorakel, Koroskopie, Hydromantie, Katoptromantie (Spiegelweissagung), Kleidomantie (Schlüsselweissagung), Kristallomantie, Lekanomantie (Becherweissagung), Los, Nekromantie, Pyromantie (Feuerweissagung), Regenorakel, Skapulimamantie (Schulterblattweissagung), Symbolomantie, Umbilicomantie (Nabelweissagung); *Peuckert*, Vorbedeutung, HWDA 8, 1688 ff.; *Ders.*, Vorzeichen, ebd. 1730–1760; *Ders.*, Weissager usw., ebd. 9, 358–495.

35 Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. *Gustavus Wolff*, Berlin 1856; *R. Hendeß*, Oracula graeca, Diss. Halle 1877; *J. Pomtow*, Questionum de oraculis quae extant graecis trimestris compositis, Diss. Berlin 1881; *Kurt Latte*, Orakel, Pauly-Wissowa 18, 1, 829–866; *Nilsson*, GGR I, 592 ff.; *T. Dempsey*, The Delphic Oracle, its early History, its Influence and Fail, London 1918; *Thassilo v. Scheffer*, Hellenische Mysterien und Orakel, Stuttgart 1948; *E. W. Wermell*, The Delphic Oracle, 2 Bde., Oxford 1956.

teten[36]. Auch bei den Kelten kam den Seherinnen und Weissagerinnen große Bedeutung zu[37]. Als Urbild der griechischen Seherinnen erscheint die Unheilsprophetin Kassandra. Neben ihr und den männlichen Bakiden erlangten die Sibyllen[38] die größte Berühmtheit. „Mit rasendem Munde redet die Sibylle Ungeschminktes und Ungesalbtes; sie reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre, denn der Gott treibt sie." [39] Eine Reihe von ihnen wird in der antiken Literatur nach ihrem Herkunftslande bezeichnet. Ihre dunklen Sprüche (χρησμοὶ Σιβυλλιακοί)[40], die in altertümlicher homerischer Sprache abgefaßt waren und Unheilsprophetien enthielten, wurden gesammelt, und so entstand die Literatur der sibyllinischen Orakel. Von Griechenland kam die Sibyllenprophetie nach Italien. Zu Cumae in Campanien entstand ein förmlicher Sibyllensitz, die „Sibyllengrotte" [41]. Die Orakel dieser Cumäischen Sibylle wurden in den *libri Sibyllini* niedergelegt und im Kapitolinischen Heiligtum aufbewahrt. Nachdem sie dort im Jahre 81 verbrannt waren, wurden von Staats wegen Sibyllensprüche in aller Welt gesammelt und im neuerbauten Kapitol niedergelegt. Sie trugen jedoch anderen Charakter als die griechischen Sibyllinen und ähnelten den delphischen Orakelsprüchen. So oft *prodigia,* schreckhafte Erscheinungen, eine Gefahr für den Staat anzeigten, ließ der Senat diese Orakelbücher befragen, um die notwendigen *remedia* (Sühnemaßnahmen) festzustellen. Die Befragung dieser Bücher währte bis Kaiser Julian; erst Stilicho ließ sie zu Beginn des 5. Jahrhunderts als gefährliche Reste des Heidentums vernichten. Die Sibyllinischen Orakel wurden vom Diaspora-Judentum zuerst in Alexandrien aufgegriffen und als Muster zu neuen, freilich fiktiven Orakeln verwandt, die als heidnische Parallelen zu den prophetischen Gerichtsweissagungen die religiöse Propaganda des Judentums in der heidnischen Welt fördern sollten[42]. An diese jüdischen Sibyllinen knüpften christliche an. Sie alle ahmten in Form und Sprache die griechischen Sibyllensprüche nach und verwoben wirkliche heidnische Orakel mit gefälschten Weissagungen. Auf diese Weise entstand ein christliches Sibyllinen-Corpus[43], das die christlichen Schriftsteller, vor allem Lactantius, für die

36 *Heiler,* Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, EhK 21 (1939) 5 f.
37 *T. D. Kendrick,* The Druids. A study in Celtic Prehistory, London 1927, 95 ff.; *Heiler,* a.a.O. 5.
38 *Maaß,* De Sibyllarum indicibus, Diss. Greifswald 1879; *Rzach,* Sibyllen in Pauly-Wissowa NR 4, 2073–2103; *K. Prümm,* LThK 9, 525 ff.; *Heiler,* a.a.O. 7 f.
39 *Plutarch,* Pyth. orac. 6, im Anschluß an Heraklit.
40 *H. Diels,* Sibyllinische Blätter, Berlin 1890.
41 *Wissowa,* RKR² 536 ff.
42 Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, hrsg. v. *E. Kautzsch,* Tübingen 1900, II, 177–217 (Lit.).
43 Die Oracula Sibyllina, hg. *J. Geffcken,* GGS Leipzig 1902; *A. E. Kurfuss,* Sibyllinische Weissagungen in Auswahl mit dt. Übers., München 1951; *Rzach,* Sibyllinische Orakel, Pauly-Wissowa NR 4, 2103–2183.

Apologetik auswerteten. Die messianisch gedeutete Heilandsweissagung in der 4. Ekloge Vergils wurde als Prophetie der Cumäischen Sibylle aufgefaßt.

Mit den Sibyllinischen Orakeln berühren sich die apokalyptischen Weissagungsbücher des Spätjudentums (Buch Henoch, Himmelfahrt Mose, 4. Buch Esra, Baruch-Apokalypse)[44]. Ihre Weissagungen kehren zum Teil wieder in der neutestamentlichen Apokalypse[45], die „ein Kompendium der apokalyptischen Erwartung" darstellt (Kraft). Sie gab im Mittelalter den Anstoß zu einer neuen christlichen Weissagungsliteratur[46], an deren Spitze der Apokalypsenkommentar des Joachim von Fiore[47] steht. Ihm folgten im 14. Jahrhundert der *liber de flore*, der *liber Merlini* und andere Weissagungstraktate, darunter die Kompilation des Telesphorus[48], und schließlich im 16. Jahrhundert das noch in unserem Jahrhundert beachtete Weissagungsbuch des Nostradamus[49].

c) Viel umfassender als das bloße Weissagungsorakel ist bei aller Ähnlichkeit das eigentliche *prophetische Wort*, das einer höheren Religionsstufe angehört[49a]. Trotz des engen Zusammenhangs mit dem Magier- und Ekstatikertum enthalten die Gāthās des Avesta die prophetische Verkündigung dessen, was Ahura Mazdāh dem Zarathuštra[50] enthüllt. Noch deutlicher erscheint jedoch das prophetische Wort in der israelitischen Religion[51]. Der eigentlichen Prophetie geht auch hier die Weissagung von Sehern und Seherinnen voraus,

44 *Kautzsch*, a.a.O. II (Lit.); *Ringgren*, RGG 1^3, 464 ff. (Lit.).

45 *R. Schütz*, RGG 1^3, 407 ff.; *G. A. Piper*, Johannes-Apokalypse, RGG 4^3, 822 ff.; *H. Groß, J. Michl*, LThK 1^2, 696 ff.

46 *Walter Nigg*, Das ewige Reich, Zürich (1944), 1954^2; *Ernst Staehelin*, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi, Basel I 1951, II 1953; *H. Kraft*, RGG 1^3, 469 ff.

47 *Herbert Grundmann*, Studien über Joachim von Floris (Beitr. z. Kulturg. d. Mitt. u. d. Ren. 32), Leipzig 1927; *Friedrich Baethgen*, Der Engelspapst (Schr. d. Königsb. Gelehrtenges. 10, 2), Halle 1933; *Ernst Benz*, Ecclesia Spiritualis, Stuttgart 1934; weitere Lit. b. *Heiler*, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941, 287 f.

48 Lit. bei *Heiler*, a.a.O. 388 ff.

49 *Eugène Bareste*, Nostradamus, Paris 1840^3; *Christian Wöllner*, Das Mysterium des Nostradamus, Dresden 1926.

49a *A. Hübscher*, Die große Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiung von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit, München 1952.

50 *Nyberg*, Die Religionen des alten Iran, 1938.

51 *E. König*, Prophecy (Hebrew), ERE 10, 384–393; *G. Hoelscher*, Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels, Leipzig 1914; *Hermann Gunkel*, Die Propheten, Göttingen 1917; *Bernh. Duhm*, Israels Propheten, 1922^2; *J. Skinner*, Prophecy and religion, Studies in the life of Jeremia, Cambridge 1921; *L. Dürr*, Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten, Düsseldorf 1926; *Emil Balla*, Die Botschaft der Propheten, hrsg. v. *Georg Fohrer*, Tübingen 1958; *Günter Lanczkowski*, Altägyptischer Prophetismus (Ägypt. Abh. 4) Wiesbaden 1960.

wie Deboras (Ri. 4 f.), Samuels (1. Sam. 3 ff.), sowie die Begeisterungsmantik der kanaanäischen und israelitischen *nᵉbī'īm*. Der ekstatische Enthusiasmus ist noch bei den großen alttestamentlichen Propheten spürbar, so bei Jeremia (23, 9): „Mir ist wie einem trunkenen Manne, wie einem Manne, der taumelt vor dem Herrn und seinem heiligen Worte." Wie im primitiven Ekstatiker und Seher spricht auch im höheren Propheten Gott selbst (z. B. Am. 1, 3 usw.; Hos. 1, 1 f.; Jes. 1, 2. 10; 6, 8; Jer. 1, 4; Hes. 2, 1 usw.). Die Selbstrede Gottes ist darum nicht nur eine poetische Floskel wie im antiken Hymnus.

Das prophetische Wort ist Selbstmitteilung Gottes, Enthüllung seines heiligen Willens: Der Prophet vernimmt Gottes Wort: „Der Herr sprach zu mir: Du Menschenkind, höre, was ich dir sage" (Hes. 2, 8). *2.* Der Prophet empfängt den Auftrag, dieses Wort weiterzugeben: „Du Menschenkind, ich sende dich zu den Kindern Israel ... Zu denen sollst du sagen: so spricht der Herr ..." (Hes. 2, 3 f.). „Du sollst predigen, was ich dich heiße" (Jer. 1, 7; vgl. 23, 28). Der Prophet spürt einen Zwang zur Verkündigung; alles Sträuben hilft nichts; er muß Gottes Auftrag ausführen: „Da dachte ich: wohlan, ich will sein nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen. Aber es ward in meinem Herzen ein brennendes Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, daß ich's nicht leiden konnte und wäre schier vergangen" (Jer. 20, 9). „Wehe, wenn ich nicht das Evangelium verkündete" (1. Kor. 9, 16). *3.* Der Prophet ist durch die Wortverkündigung Stellvertreter Gottes, *nābī*, προφήτης. „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund" (Jer. 1, 9).

Der Inhalt des prophetischen Wortes ist: *1.* die Absolutheit Gottes – *Jahwe 'eḥād* – Jahwe allein ist Gott, Herr und König; *2.* die Forderung reiner Gottesverehrung und sittlichen Tuns; *3.* die Verkündigung des Gerichts, die Unheilsprophetie. Der Prophet verkündet den Zorn Gottes über das ungehorsame Volk, die Zerstörung des eigenen Volkes. „Siehe, ich will über diese Stadt und über alle Städte all das Unglück kommen lassen, das ich wider sie geredet habe, darum daß sie halsstarrig sind und meine Worte nicht hören wollen (Jer. 19, 15); *4.* die Heilsverkündigung. Die israelitische Prophetie schloß ursprünglich in sich die Gnadenverheißung für einen Rest des Volkes; allmählich erfolgte der Übergang zur Verheißung einer Glanzzeit für ganz Israel; schließlich weitete sich die Prophetie zum universellen Evangelium, welches Juden und Heiden umfaßt: die Heiden nehmen teil an der Herrlichkeit des Gottesvolkes. So umfaßt die Prophetie Gottes Selbstoffenbarung, seine sittliche Offenbarung, seine Gerichts- und Gnadenoffenbarung.

Dieses Offenbarungswort besitzt göttliche Kraft, Zauberkraft. „Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein großer Hammer, der Felsen zerschmeißt?" (Jer. 23, 29). Das durch den Mund des Propheten verkündete Wort trägt wie das Zauberwort die Kraft der Realisierung in sich: „Das Wort, das aus meinem Munde geht, soll nicht leer wieder zu mir kom-

men, sondern tun, was mir gefällt, und soll ihm gelingen, wozu ich es sende" (Jes. 55, 11).

Die enthusiastische Prophetie lebte von neuem auf im Urchristentum[52]. Die Verkündigung des Johannes ist eine Zusammenfassung des alttestamentlichen Prophetismus; ihr Hauptstück ist die eschatologische Gerichtsweissagung und der Bußruf: „Tut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Mt, 3, 2). Jesus übernahm wörtlich die Johannesformel (Mt. 4, 17). Sein Evangelium ist die Vollendung der israelitischen Heilsprophetie. Es ist prophetisch in der Form; sein entscheidender Inhalt aber ist die Nähe des Herrlichkeitsreiches und die Vergebung der Sünden. Die Prophetie der Urgemeinde steht im Zusammenhang mit dem pfingstlichen pneumatischen Enthusiasmus. Ihr Inhalt ist eschatologisch-messianisch, Zeugnis der Auferstehung Christi und Verkündigung der nahen Parusie des Kyrios. Der christliche Gottesdienst war eine Stätte der Prophetie. Ein anschauliches Bild von dieser vermittelt 1. Kor. 14. Die Propheten hatten freies Recht zur Verkündigung und zum Gebet. „Die Propheten lasset Dank sagen, soviel sie wollen" (Did. 10, 71) mahnt die Zwölfapostellehre. Wie die alttestamentlichen Propheten im Namen Jahwes, so reden die neutestamentlichen im Namen Jesu Christi, durch ihren Mund spricht Christus selbst. Beispiele bietet das Sendschreiben des Apokalyptikers: „Ich bin das A und das O" (Offb. 1, 8 ff.). „Das sagt der Erste und der Letzte, der tot war und ist lebendig geworden" (Offb. 2, 8). Manche Worte Jesu, welche in den Evangelien überliefert sind, dürften nicht aus dem Munde Jesu stammen, sondern aus dem Munde des erhöhten Christus, welcher durch den Mund von Propheten spricht, z. B. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt. 18, 20). Auch das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh. 17) ist wohl erstmals von einem christlichen Propheten am Passahfest in der ephesinischen Gemeinde gesprochen worden[53].

Allmählich wurde die charismatische Prophetie im christlichen Gottesdienst durch Predigt und Gebet der Amtsträger zurückgedrängt. Sie flackerte nochmals auf in der montanistischen Bewegung, konnte aber die liturgische Verfestigung nicht aufhalten[54]. Erst im 2. Jahrtausend lebte sie wieder auf in der joachitischen Bewegung und in mannigfachen enthusiastischen Bewegungen des Protestantismus (Quäkertum, Camisarden, Erweckungsbewegung)[55].

52 *E. Fascher,* Προφήτης (s. o. Anm. 34), Kap. 4; *E. K. Mitchell,* Prophecy (Christian), ERE 10, 382 ff.

53 Vgl. *Alfred Loisy,* Le quatrième évangile, Paris 1921², 441.

54 *G. Nathanael Bonwetsch,* Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881; *P. de Labriolle,* Les sources de l'histoire du Montanisme, Fribourg 1911; *Ders.,* La crise Montaniste, Thèse, Paris 1913; *W. Schepelern,* Der Montanismus und die phrygischen Kulte, Tübingen 1929; *H. Kraft,* Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, Theol. Zeitschr. 11 (1955) 249–271; *K. Aland,* RGG 4³, 1117 f.

55 S. o. S. 274.

d) Eine ganz andere Form des Wortes von Gott ist der *Mythos*[56], das „Machtwort". Es besteht ein enger Zusammenhang von Mythos und Ritus[57]. Der Mythos deutet den Ritus und begleitet ihn. Er erneuert die „erstmalige Begegnung" mit dem Gott, ist eine „wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens" [58]. Dabei sind die volkstümlichen Mythen zu unterscheiden von den literarisch-theologischen, durch Priester bearbeiteten Mythen. Der Mythos handelt von Gottes Leben und Wirken. Er versetzt ein überzeitliches Geschehen auf die Ebene der Geschichte. Der verächtliche Ton, in welchem viele christliche Theologen vom Mythos sprechen, ist unangebracht; der Mythos ist eine wichtige Form des heiligen Wortes.

Im einzelnen sind zu klassifizieren:

1. Theogonische Mythen, welche von der Entstehung der Götter erzählen, z. B. von dem Hervorgehen des Gottes Brahma aus dem Nabel des Viṣṇu oder der Göttin Athene aus dem Haupt des Zeus.

56 *Max Müller,* Essay on comparative religion, Oxford 1856; *Ders.,* Contribution to the science of mythology, 2 Bde., London 1897; dt. 1898/99; *Adalbert Kuhn,* Mythologische Studien I, Gütersloh 1886; *Wilhelm Wundt,* Mythus und Religion, Leipzig 1905/06; *Paul Ehrenreich,* Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Mythologische Bibliothek IV, 1), Leipzig 1910; The mythology of all races ed. *L. H. Gray* and *G. F. Moore,* 13 Bde., Boston 1916–1932; *A. H. Krappe,* Mythologie universelle, Paris 1930; *Ders.,* La genèse des mythes, Paris 1938; *Konrad Theodor Preuß,* Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen 1933; Mythologie générale, éd. *F. Guirand,* Paris 1935; *J. Pinti,* Dizionario mitologico, Milano 1935; *C. G. Jung* und *K. Kerenyi,* Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam-Leipzig 1941; *Raffaele Pettazzoni,* Miti e leggende, 3 Bde., Torino 1947–1953; *Rudolf Jockel,* Götter und Dämonen, Mythen der Völker, Darmstadt 1953; *Borislaw Malinowski,* Myth in Primitive Psychology, London 1926; *Josef Leo Seifert,* Sinndeutung des Mythus. Die Trinität in den Mythen der Urvölker, Wien 1954; *Karl Schirmeisen,* Mythus und Prähistorie, Untersuchung über die Stufen der Mythenbildung, Landskron 1931; *L. Levy-Bruhl,* La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous, Paris 1936; *Carl Strehlow,* Die Aranda- und Loritja-Stämme, II Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentralaustralien, bearb. v. *Moritz Frhr. v. Leonhardi,* Frankfurt 1908; *Théodore H. Gaster,* Les plus anciens contes de l'humanité, mythes et légendes d'il y a 3500 ans, trad. *S. Guillemin,* Paris 1953; *S. N. Kremer,* Sumerian Mythology, A study of spiritual and literary achievement in the third millenium b. C., Philadelphia 1948; *G. Furlani,* Miti babilonesi e assiri, Firenze 1958; *Gottfrey Rolles Driver,* Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956; *E. T. C. Werner,* Myths and Legends of China, London 1922.

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, 3 Bde., Breslau 1891–1902; *A. A. Macdonell,* Vedic mythology, Straßburg 1897; *H. J. Rose,* A Handbook of Greek Mythology including its extension to Rome, London 1928; *Herbert Hunger,* Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Wien 1859[5]; *A. Gardner,* Mythology, ERE 1, 117 ff.; *K. Beth,* Mythologie und Mythos, HWDA 6, 720–752; *Tillich, Rühle,* RGG 4[2], 362–380; *J. Haeckel,* RGG 4[3], 1263–1274; *Van der Leeuw,* Ph 468 ff.; *Eliade,* R. 463 ff., 581 ff. (Lit.).

57 *Andrew Lang,* Myth, Ritual and religion, 2 Bde., London 1901; *S. H. Hook,* Myth and ritual, London 1934; *Ad. E. Jensen,* Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951; *E. O. James,* Myth and Ritual in the Ancient Near East, London 1958.

58 *Van der Leeuw,* Ph 469.

2. Kosmogonische Mythen (Schöpfungsmythen)[59] in der Form naiver Erzählungen bei primitiven Stämmen[60], bei den antiken Völkern erweitert zu großen Kosmogonien in epischer Form wie dem babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma Eliš*[61], der am Neujahrsfest in einem Kultdrama rezitiert wurde. Die Schöpfung der Welt aus dem Chaos (der Kampf des Schöpfergottes mit dem Weltungeheuer) lag dem israelitischen Schöpfungsbericht zugrunde, und zwar dem älteren, der nur noch teilweise in 1. Mos. 2 und 3 enthalten ist und dessen Anfang ersetzt ist durch die Schöpfungserzählung der Priestergeschichte. Der babylonische Chaos-Drache *Tiāmat* ist noch an verschiedenen Stellen des Alten Testaments erkennbar (s. o. S. 85).

3. Kosmologische Mythen oder Naturmythen: Das Mysterium des Werdens und Vergehens in der Natur wird als Geschichte dargestellt. Das Alltägliche und Alljährliche wird als einmalig gefaßt. „Das mythische Geschehen ist typisch und ewig, es liegt außerhalb der Zeit." [62] Im einzelnen gibt es Sonnenmythen, die besonders zahlreich bei den Ägyptern und Indogermanen sind (s. o. S. 52) – Spuren finden sich auch in Israel in den Simson-Sagen Ri. 13–16 und Ps. 19, 5 ff.; Mond-Mythen (s. o. S. 56); Astral-Mythen (s. o. S. 57 f.); Jahreslaufmythen; die großartigste Form der letzteren sind der ägyptische Osiris-Mythos[63] und der besonders mit Ištar verbundene Höllenfahrtsmythos[64].

4. Anthropologische Mythen, vor allem Paradieses- und Sündenfallmythen[65], durch welche die Entstehung des Übels und des Todes[65a] erklärt wird, sowie Sintflutmythen, in welchen die Ausrottung des alten Menschengeschlechtes und das Überleben eines Paares oder einer Familie als der Anfang einer neuen Menschheit erzählt wird[66].

59 *Franz Lukas,* Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Welt, Leipzig 1893; *Hermann Gunkel,* Schöpfung und Chaos. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, Göttingen 1895; *Sir J. G. Frazer,* Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies, London 1935; *H. Baumann,* Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus afrikanischer Völker, Berlin 1936; *F. Kiichi Numazawa,* Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie, Luzern 1946; *Alfred Kühr,* Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen, Diss. Leipzig 1935; Cosmogony and cosmology (mehrere Verf.), ERE 4, 125–179.

60 *Wilhelm Schmidt,* UG, s. Reg. Schöpfung, Schöpfungsmythen.

61 Altorientalische Texte zum AT, hrsg. v. *Hugo Greßmann,* Berlin 1926, I, 108–138 (mit Lit.).

62 *Van der Leeuw,* Ph 470.

63 *Eugène Lefébure,* Le mythe Osirien, 2 Bde., Paris 1874/75; *Bonnet,* RLÄR 568 ff.

64 *Arthur Ungnad,* Die Religion der Babylonier und Assyrer (RStV 3), Jena 1921, 142 ff.; *Greßmann,* Altorient. Texte I, 206 ff.

65 *Bertholet, Gunkel,* RGG 4², 947 ff.; *Hans Schmidt,* Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, Tübingen 1931; *Karl Budde,* Die biblische Paradiesesgeschichte, Gießen 1932; *de Liagre Böhl, Jepsen, Hesse,* RGG 5³, 95 ff.

65a *H. Abrahamsson,* The Origin of Death (Stud. Ethnogr. Upsal. 3), 1951.

66 *Rich. Andree,* Die Flutsagen, ethnologisch betrachtet, Braunschweig 1891; *Hermann Usener,* Die Sintflutsagen (Rhein. Mus. 3), Bonn 1899; *Moritz Winternitz,* Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitt. d. Anthropol. Ges. in

5. Stammvatermythen, welche die Entstehung eines Volkes auf einen vermenschlichten Gott oder göttlichen Urahnen (Urzeit-Heros)[67] zurückführen. Solche Stammesmythen enthält auch das Alte Testament[68]. Ein Volk wird immer auf eine Familie und einen Stammvater zurückgeführt.

6. Kult-Mythen, welche eine ätiologische Erklärung eines Heiligtums oder eines Rituals bieten. Das Heiligtum gilt als Gründung eines Gottes, die Zeremonien als durch eine Gottheit eingesetzt oder befohlen. Solche Kultmythen finden wir bereits bei sehr primitiven Stämmen wie bei den Australiern. Zahlreich sind die Kultmythen in den antiken Religionen. Besonders charakteristisch sind der Jakobs-Mythos, welcher den göttlichen Ursprung des Bethel-Heiligtums, eines Stein-Fetisches, erklärt (1. Mos. 28, 19 ff.), und der Isaak-Mythus, welcher die Ablösung des Menschenopfers durch Tieropfer veranschaulicht (1. Mos. 22). Der tiefste Sinn des Kult-Mythos ist darin zu suchen, daß nicht der Mensch, sondern Gott den Verkehr zwischen Gott und Menschen eröffnet hat.

7. Soteriologische Offenbarungs- und Heilandsmythen erzählen von der Herabkunft des göttlichen Erlösers, um den Menschen aus Not und Sünde zu retten. Ihre primitivste Form sind die Heilbringersagen der Naturvölker[69]: menschenähnliche oder tierische Numina bringen den Menschen Werkzeuge und Waffen zum Kampf ums Dasein, schenken ihnen Medizinen und Zauberformeln. Aus den Heilbringern sind die großen Heilandsgestalten der antiken Religionen entstanden. Eine Vermengung des Heilandsmythos mit dem Naturmythos liegt im Osiris-Kult vor. Heilandsmythen kennen auch der Buddhismus und der Hinduismus. Buddha steigt aus dem Himmel auf die Erde, um Erlösung aus dem leidvollen Geburtenkreislauf zu bringen; er geht auf übernatürliche Weise in einen jungfräulichen Mutterschoß ein[70]. Viṣṇu rettet als Fisch den Manu (Urmenschen) in der Sintflut; in anderen Erscheinungsformen (*avatāra,* „Herabstieg") als Schildkröte, Mannlöwe, Zwerg, Eber errettet er den Menschen von Dämonen[71]. Der Kṛṣṇa-Mythos[72] erzählt von den Liebesabenteuern des Hirtengottes mit den Gopīs (Hirtenmädchen) und der Ge-

Wien 31), 1901, 305–333; *G. Gerland,* Der Mythus von der Sintflut, Bonn 1912; *W. Anderson,* Nordasiatische Flutsagen, Dorpat 1923; *Werner Müller,* Die ältesten amerikanischen Sintfluterzählungen, Diss. Bonn 1930; *Ernest Wallis Budge,* The Babylonian Story of Deluge, reuss. *C. J. Gadd,* London 1930; *George Contenau,* Le déluge Babylonien, suivi de Ishtar aux enfers etc., Paris 1941; *A. Hohenberger,* Die indische Flutsage und der Matsya-purāṇa, Leipzig 1930; *F. H. Woods,* Deluge, ERE 4, 545–557; *Hempel,* RGG 5², 508 ff.; *Th. Pfaffroth,* LThK 9, 590 ff.

67 *Jensen,* Mythos und Kult bei Naturvölkern, 118 ff.

68 *Hermann Gunkel,* Die Genesis, übers. und erkl., Göttingen 1922⁵.

69 *P. Ehrenreich,* Götter und Heilbringer, Zeitschr. f. Ethnol. 38 (1906) 536–610.

70 Lalita-Vistara Kap. 6.

71 *Glasenapp,* Hinduismus 120 ff.

72 *Walter Eidlitz,* Die indische Gottesliebe, Olten 1955.

liebten Rādhā; er versinnbildet die Liebeserfahrungen der Seele im bräutlichen Umgang mit Gott (s. o. S. 247).

8. Jenseitsmythen: Der Adapa-Mythos[73] erzählt davon, wie der Mensch um das ewige Leben betrogen wird dadurch, daß er auf den Rat Eas Götterspeise und Göttertrank ablehnt. Das Gilgameš-Epos[74] zeigt das Suchen des Menschen nach dem ewigen Leben; ein Dämon entreißt dem Gilgameš das geheimnisvolle Unsterblichkeitskraut. Beispiele der Unterwelts-[75] und Himmelfahrtsmythen[76] sind Odysseus' Abstieg in den Hades (Od. X), Elias (2 Kön. 2, 11) und Mithras Himmelfahrt[77].

9. Eschatologische (Endzeit-) Mythen bieten eine dramatische Darstellung des Weltunterganges[78]. Das Urgeschehen wiederholt sich in der Endzeit: der Kampf mit dem Chaos-Ungeheuer[79]. Die parsische Eschatologie (s. u. S. 530) hat die jüdische Apokalyptik beeinflußt. Sie hat eine Parallele in der germanischen Weltuntergangs-Mythologie (s. o. S. 47).

Die Mythen der primitiven Religionswelt sind in den antiken Religionen erweitert und dichterisch und theologisch gestaltet worden. Besonders kräftig ist die mythenschaffende Phantasie bei den indogermanischen Völkern, die in mannigfachen Formen den Dualismus zwischen lichten und finsteren Mächten darzustellen wissen. Die Mythen leben in den höheren Religionen fort. Charakteristisch hierfür ist der Buddhismus: Sonnenmythen, Heilandsmythen und eschatologische Mythen haben eine neue Gestalt in der Buddhalegende gefunden[80]. In der israelitischen Religion leben alte Mythen-Motive weiter oder auch in späterer Zeit wieder auf, jedoch gebändigt, gestaltet und transponiert durch den ethisch-prophetischen Monotheismus[80a]. Besonders reich sind die Mythen im Gnostizismus[81] und Manichäismus[82], sie fehlen auch nicht in der Mystik der Kabbalah[82a]. Der Mythos hat seinen Platz auch in der christlichen Religion gefunden. Seine Bedeutung ist freilich in den Theorien vom

73 *Greßmann,* Altorient. Texte I, 143 ff. (Lit.).
74 *Greßmann,* Altorient. Texte I, 150 f. (Lit.).
75 Descent to Hades, Ethnic *(J. A. Mac Culloch);* Christs *(Fr. Loofs),* ERE 4, 648–663; *versch. Verf.,* RGG 3^3, 407 ff.; *Grillmeier,* LThK 5^2, 450 ff.
76 *Josef Kroll,* Die Himmelfahrt der Seele in der Antike, Rektoratsrede, Köln 1931; *R. Meyer,* RGG 3^3, 333 ff.; *Haekel,* LThK 5^2, 352 ff.
77 *Cumont,* Mysterien des Mithra 124 f.
78 *C. M. Edsman,* RGG 2^3, 650 ff.
79 S. o. S. 85 ff., 284, Anm. 59.
80 *E. Senart,* Essai sur la légende du Bouddha, Paris 1882; *Edward J. Thomas,* The life of Buddha as legend and history, London 1927, 1949^3.
80a *Gunkel,* RGG 4^2, 381 ff.; *S. Mowinckel,* RGG 4^3, 1274 ff. (Lit.).
81 *K. Kerényi,* Mythologie und Gnosis, Amsterdam 1942; Lit. *C. Colpe, E. Haenchen, G. Kretschmar,* RGG 2^3, 1648 ff.
82 *F. Chr. Baur,* Das manichäische Religionssystem nach den Quellen untersucht und entwickelt, 1831, Neudr. Gött. 1928; *Henri Charles Puech,* Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine (AMG Bibl. de diff. 56), Paris 1949; *H. H. Schaeder,* RGG 4^2, 1959 ff. (Lit.); *C. Colpe,* RGG 4^3, 714 ff.
82a *Gershom Scholem,* Kabbalah und Mythus, ErJb 17 (1949) 287–334.

Christus-Mythos einseitig übertrieben worden[83]. Diese enthalten jedoch einen Wahrheitskern. Die ganze christliche Glaubenslehre, wie sie im Neuen Testament grundgelegt ist, erscheint durchsetzt mit mythischen Momenten[84]. Sie sind jedoch in noch stärkerem Maße gebunden, umgestaltet und verwandelt als im Alten Testament. Die in die christliche Dogmatik eingegangenen Mythen sind:

1. Der Schöpfungsmythos, nach welchem die Erschaffung der Welt durch das zauberhafte Wort Gottes geschah (1. Mos. 1).

2. Der Paradieses- und Sündenfallmythos (Wundergarten, Wunderbaum, redende Schlange, Apfelbiß), welcher die bildlichen Formen für die christliche Erbsündenlehre bot.

3. Der Offenbarungs- und Heilandsmythos: Gott redet zu den Urvätern, zu Mose, den Richtern, den Königen und den Propheten. Zuletzt steigt der ersehnte Gottessohn zur Erde nieder, geboren von einer Jungfrau[85], verkleidet in Menschengestalt, unerkannt von den Dämonen (Kenose, Inkarnation). Die Erlösung der Menschen wird mythisch veranschaulicht durch den Loskauf von der Gewalt Satans oder durch dessen Besiegung (auf dem Wege der Täuschung) oder durch Eliminierung des Sünden-Tabus nach Art des Sündenbocks (s. o. S. 181) oder durch Stillung des göttlichen Zornes mittels eines stellvertretenden Opfers nach dem Vorbild des Passah-Lammes (s. o. S. 214). Es folgt der Abstieg zur Unterwelt[86] und die Befreiung der gerechten Vorväter, die Wiederkehr aus dem Grabe, die Auffahrt zum Himmel[87], die Rückkehr aus dem Himmel zum Weltgericht nach der großen kosmischen Katastrophe. Einzelne Kritiker bezeichnen auch die Erzählungen von der Taufe Christi im Jordan wie von dem mit einem Stiftungsbefehl verbundenen letzten Mahl Christi als Kultmythen, welche die Einsetzung der beiden Sakramente durch Christus erklären sollen; der Ausfluß von Wasser und Blut aus der Seitenwunde des sterbenden Christus (Joh. 19, 34) bringt sie mit dem Erlösungstod Christi in unmittelbaren Zusammenhang. Auch die Auferstehungsberichte werden zu den „Mythen der Einsetzung" gerechnet, insofern sie die Verlegung des christlichen Osterfestes auf den Sonntag und die Entstehung der christlichen Sonntagsfeier anstelle der Sabbatfeier erklären[88].

83 *Arthur Drews,* Die Christmythe, Jena, 2 Bde., 1909/11; neu bearb. 1924; *Paul Couchoud,* Le mystère de Jésus, Paris 1924; *Ders.,* Le Dieu fait homme, Paris 1927; *Hermann Raschke,* Aus der Werkstatt des Markus-Evangelisten, Eine neue Evangelientheorie, Jena 1924; *Ders.,* Das Christusmysterium, Wiedergeburt des Christentums aus dem Geiste der Gnosis, Bremen 1954.

84 *Alfred Loisy,* Le mythe du Christ, in: A propos d'histoire des religions, Paris 1911, 264–323; *Ders.,* La naissance du Christianisme, Paris 1933; *Bultmann,* RGG 4^2, 390 ff.; RGG 4^3, 1278 ff.

85 *Goldammer, W. Marzen,* RGG 3^3, 1068 f. (Lit.).

86 *B. Reicke,* RGG 3^3, 408 ff. (Lit.); *Schierse,* LThK 5^2, 358 ff.

87 *W. G. Kümmel,* RGG 3^3, 335. 88 *Loisy,* Naissance du Christianisme 285–314.

4. Um den ‚Christusmythos' wand sich im Laufe der Jahrhunderte durch Parallelisierung ein ‚Marienmythos'[89]. Seine Akte sind: die *immaculata conceptio* (Bewahrung von der Erbsünde), die jungfräuliche Empfängnis vom heiligen Geist, die übernatürliche Geburt, die Miterlösung unter dem Kreuz und die Himmelfahrt *(assumptio).*

Die christliche Theologie hat eine gewaltige Arbeit geleistet, um diese mythischen Motive zu spiritualisieren und zu transformieren. Die Gnostiker, die Alexandriner, die Kappadokier, Augustin, die Scholastiker und Mystiker, Luther, die Spiritualisten und schließlich die Aufklärer und die modernen Theologen – sie haben, alle in ihrer Weise, um diese Vergeistigung des Mythos gerungen. Eine höhere geistige Auffassung kämpfte unausgesetzt mit der Vulgärreligion und Vulgärtheologie. Die Losung von der „Entmythologisierung" des Christentums ist nur ein neuer Name für eine sehr alte Sache. Zwei Extreme stehen einander gegenüber: auf der einen Seite die Dogmatiker, welche starrsinnig die mythologischen Motive verabsolutieren, auf der anderen Seite die Rationalisten, welche den symbolischen Charakter aller Mythen verkennen. Wir können vom Göttlichen nur mythisch, d. h. symbolisch denken und reden (s. o. S. 23 ff.). Selbst der Wortführer der „Entmythologisierung", Rudolf Bultmann, versteht unter dieser nicht die Beseitigung des Mythos, sondern dessen Interpretation für die Gegenwart[90].

e) Mit dem Mythos zusammenhängend, teils ihm vorangehend, teils aus ihm hervorgewachsen oder doch parallel zu ihm und nach seinem Muster geschaffen, sind Sage und Märchen. Dieselben Motive leben in ihnen wie im Mythos, jedoch losgelöst vom Kultus. Die *Sage*[91] ist weniger auf Gott als auf einen konkreten Menschen gerichtet, den Helden, der aber nicht als einzelner handelt und leidet, sondern als Vertreter der Gesamtheit, des Stammes und Volkes. Während der Mythos theologisch-priesterlich gestaltet wird, so die Sage dichterisch. Während der Mythos dogmatischen Charakter erlangt, neigt die Sage zum freigeistigen Rationalismus. Charakteristische Beispiele sind Ilias und Odyssee, in welchen die Götter völlig vermenschlicht dargestellt werden. Das Lebensgefühl der Sage ist tragisch, pessimistisch; in religiöser Hinsicht herrscht das *tremendum* vor. Die Sagen sind besonders entwickelt bei den Babyloniern, Indern, Griechen, Kelten, Germanen, Finnen. Wir finden sie auch bei den Israeliten, wo sie jedoch nicht von freien Dichtern, sondern

89 Der Ausdruck gebraucht von *Arthur Drews,* Die Marienmythe, Jena 1928. Über Mariologie und Marienverehrung s. *Heiler,* Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte, Hochkirche 13 (1931) 172–209; *Ders.,* Die Madonna als religiöses Symbol, ErJb 1934, 277–317; *Ders.,* Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte, Oekum. Einheit II, 2 (1951) 1–44; *Ders.,* RGG 4^3, 763 ff.

90 Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Tübingen I, 1954^2, II, 1952, III, 1960; *H. Fries,* Entmythologisierung, LThK 3^2, 898 ff. (Lit.)

91 *Baumgartner, Gunkel, Bertram,* RGG 5^2, 41–65 (Lit.); *K. Beth,* Sage, HWDA 7, 871–889.

von priesterlichen Geschichtsschreibern bearbeitet und wieder dem Religiösen dienstbar gemacht werden. Einzelne alttestamentliche Sagen sind aus anderen Ländern entlehnt, so die Josephssage aus Ägypten[92].

f) Verwandt mit der Sage ist das *Märchen*[93]. Auch in ihm kehren zahlreiche mythische Motive wieder. Noch stärker als die Sage ist das Märchen vom Religiös-Kultischen frei. Im Unterschied von der Sage ist es von der sozialen Gemeinschaft abgelöst. Zwar wird das Märchen getragen und gestaltet vom volkstümlichen Empfinden, es ist aber eine individualistische Größe. Es dient nicht dem sittlichen Leben von Volk und Stamm, sondern der individuellen Unterhaltung und Ergötzung. Das Märchen hat trotz einzelner gruseliger Züge etwas Liebliches und Reizvolles. Es geht im Unterschied von der Sage meist glücklich aus, findet ein happy end. Stärker als im Mythos und in der Sage ist in ihm das Zaubermotiv ausgestaltet. Die Welt des Märchens ist eine verzauberte Welt. Aber auch hier ist der Zauber losgelöst sowohl vom Kult der Gemeinschaft wie von der Technik der einzelnen Magier. Das Motiv des Zaubers ermöglicht der Phantasie eine unbegrenzte Entfaltung; das Wunschdenken hat freies Spiel. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist aufgehoben, ja, dem Tier kommt sogar eine gewisse Überlegenheit zu. Aus den Tiermärchen ist dann die Tierfabel hervorgegangen, in welcher die moralische Pointe in einer Sentenz zusammengefaßt ist.

Alle Völker sind märchenschöpferisch, angefangen von den primitivsten. Weil das Märchen freischwebend, individualistisch ist, darum wandern die einzelnen Märchen viel stärker als Riten, Mythen und Sagen. Von einzelnen Zentren strahlte die Märchenpoesie nach verschiedenen Richtungen aus: von Ägypten, Indien und Irland. Sie wurde mündlich vor allem durch reisende Kaufleute weitergetragen, daneben auch literarisch. Hauptheimat des Märchens aber ist Indien. „Bei fast allen Völkern Europas und Asiens, ja selbst bei afrikanischen Völkern, stoßen wir auf Märchen und Fabeln, deren Heimat ursprünglich Indien gewesen ist. Und zwar sind es nicht nur einzelne Geschichten, die auf dem Wege mündlicher Überlieferung ... ihren Weg zu anderen Völkern gefunden haben, sondern ganze indische Bücher sind vermittels Übersetzungen zum Gemeingut der Völker geworden." „Das für die

92 *Hugo Greßmann*, Ursprung und Entwicklung der Josephssage, Eucharisterion für H. Gunkel I, 1923, 1–55; weitere Lit.: *Galling*, RGG 3^3, 859 f.

93 *W. Baumgartner*, RGG 3^2, 1824–1833 (Lit.); *L. Röhrich*, RGG 4^3, 581ff.; *W. Baumgartner*, ebd. 584 ff.; *Friedrich von der Leyen*, Das Märchen (1911), Heidelberg 1958^4; *Ders.*, Die Welt der Märchen, 2 Bde., Düsseldorf 1953/54; Die Märchen der Weltliteratur. hrsg. v. *F. von der Leyen*, 31 Bde., Jena 1912–1960; *Hermann Gunkel*, Das Märchen im Alten und Neuen Testament, Tübingen 1917; *Alfr. Focke*, Die indischen Märchen und ihre Bedeutung für die vergleichende Märchenforschung, Berlin 1911; *Aly*, Märchen, Pauly-Wissowa 14, 1, 254–81; *K. Beth*, Märchen, HWDA 5, 1597–1632; *Jan de Vries*, Betrachtungen zum Märchen, bes. in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythus, Helsinki 1954; weitere Lit. Märchen, Der Große Brockhaus 7, 519 ff.

Weltliteratur wichtigste Werk der indischen Erzählungsliteratur" ist das *Pañcatantra*[94]. Es wurde 570 n. Chr. unter dem Titel *„Kalinag und Damnag"* aus dem Sanskrit ins Syrische übersetzt; daraus wurde 750 die arabische Übersetzung *Kalila und Dimna*[95] hergestellt – es sind die verballhornten Namen der beiden Schakale des ersten Buches des *Pañcatantra, Karataka und Damnaka.* Daraus erfolgten zahlreiche Übertragungen in neuindische und europäische Sprachen, wobei die Märchen das Lokalkolorit der neuen Länder annahmen. Der deutsche Übersetzer, Philipp Wolff, sagt: „Nächst der Bibel ist das *Pañcatantra* in die meisten Sprachen der Welt übersetzt"; „es hat ganze Völker begeistert", „Könige und Fürsten haben ihm ihre Aufmerksamkeit und Huldigung geschenkt"[96].

Eine zweite Sammlung, *Kathāsaritsāgara,* „Ozean der Erzählungsströme" des Somadeva (zwischen 1063 und 1081) verbindet „alle Vorzüge einer in gewissem Sinne volkstümlichen Dichtung mit den Vorzügen der Kunstdichtung". „Nicht wenige Geschichten gehören zu den beliebtesten und bekanntesten Erzählungen der Literaturen des Abendlandes."[97] Große Beliebtheit und Verbreitung fand auch die *Vetālapañcaviṃśatikā* (Fünfundzwanzig Erzählungen des Vetāla) und die *Śukasaptati* (Siebzig Erzählungen des Papageis). Viel[98] Ähnlichkeit mit den letztgenannten hat die Rahmenerzählung „Tausend und eine Nacht" *(Alf laila walaila)*[99]. Indische Geschichten sind hier mit persischen verbunden. Sie wurden um 800 n. Chr. ins Arabische übersetzt und islamisiert und um 1200 in Ägypten abgeschlossen. Sie haben auch auf die mittelalterliche christliche, ähnlich wie auf die buddhistische Legende Einfluß ausgeübt. 1704 wurden sie durch Antoine Galland in Europa eingeführt[100]. Max Müller sagt: „Die Geschichte der Wanderung indischer Märchen von Ost nach West ist in der Tat wunderbar, wunderbarer und lehrreicher als viele von ihnen selbst."[101]

Das Märchen hat auch für die Hochreligion Bedeutung erlangt. Die *Jātaka,* „Geburtslegenden" oder Bodhisattvageschichten, enthalten Erlebnisse Buddhas in seinen früheren Inkarnationen (s. o. S. 87). Sie beginnen etwa mit der

94 *Moritz Winternitz,* Geschichte der indischen Literatur III, Leipzig 1920, 267.

95 *Winternitz,* ebd. III, 297.

96 Das Buch des Weisen in Erzählungen des indischen Philosophen *Bidpai,* aus dem Arabischen v. *Philipp Wolff,* Stuttgart 1839², 1. Teil XV.; Kalîla und Dimna syrisch und deutsch von *Friedrich Schulthess,* 2 Bde., Berlin 1911.

97 *Winternitz,* a.a.O. III, 320, 329.

98 *Winternitz,* a.a.O. III, 330 ff., 342 ff.

99 *Enno Littmann,* Die Erzählungen aus 1001 Nächten, übers., 6 Bde., Leipzig 1921 bis 1928, Wiesbaden 1953/54²; *Ders.,* 1001 Nacht in der arabischen Literatur, Tübingen 1923; *Ders.,* Alf laila wa-laila, Encyclop. of Islam, new. ed. I, Leiden (1954) 358–364; *Nikita Eliseeff,* Thèmes et motifs des mille et une nuits, Paris 1949.

100 Les mille et une nuits, 12 Bde., 1704–1717.

101 Essays III, 303 bei *Winternitz,* a.a.O. 298.

Formel: „In der und der Zeit wurde der Buddha im Schoße dieses oder jenes Wesens (Königin, Elefantenweibchen) wiedergeboren." Auf diese Weise war es möglich, jedes Märchen, jede Tierfabel mit den *Jātaka* zu verbinden. Erzählende Verse werden von einer ausführlichen Prosaerzählung umrahmt; aber nur die Verse *(gāthā)* wurden in den buddhistischen Kanon aufgenommen.

g) Neben Mythos, Sage und Märchen nimmt einen besonderen Platz die *Legende* ein[102]. Das Wort kommt von *vita legenda,* dem im Stundengebet zu verlesenden Heiligenleben; das betreffende Buch heißt *Legendarium* oder bei Märtyrern *Passionarius.* Die Legende hat zahlreiche Mythen- und Märchenstoffe in sich aufgenommen, besonders indische und irische. Aber es besteht ein entscheidender Unterschied: ihr Gegenstand ist eine geschichtliche Persönlichkeit, der heilige, fromme Mensch in seinem Umgang mit Gott, den Menschen und allen Kreaturen. Der Heilige steht in ständigem Kontakt mit der übersinnlichen Wirklichkeit, lebt mit und aus Gott, wirkt mit Gottes Kraft in seine Umgebung hinein. Mythen-, Sagen- und Märchenformen dienen zur Veranschaulichung dieses Gottesumganges. Gerade die höheren Religionen, welche ein Geschichtsbewußtsein besitzen, haben Legenden entwickelt: die israelitische Religion[103], das Spätjudentum[104], die hellenistische Frömmigkeit[105], das Urchristentum (Evangelien und Apostelgeschichte)[106], das alte Christentum (Märtyrerlegende[107], Mönchslegende[108]), das byzantinische Chri-

102 *Herder,* Abhandlung über die Legende; Werke, hrsg. v. *Suphan* 16, 387–398; Legenden ebd. 28, 167–246; *v. Dobschütz,* Legende, RE 11, 345 ff.; *Ad. v. Harnack,* Legenden als Geschichtsquellen (1890), Reden und Aufsätze I, Gießen 1906², 1–26; *A. van Gennep,* La formation des légendes, Paris 1910; *Heinrich Günter,* Legendenstudien, Köln 1906; *Ders.,* Die christliche Legende des Abendlandes (Religionswiss. Bibl. 2), Heidelberg 1910; *Ders.,* Psychologie der Legende, Freiburg 1949; *Hippolyte Delehaye,* Les légendes hagiographiques, Brüssel 1905; *F. Lanzoni,* Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche, Rom 1925; *A. Zimmermann,* LThK 6, 450 ff.; *Albert Ehrhard,* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jh. I, 3 Bde. (TU 50–52), Leipzig 1937–1952; *Hanna Glaser,* Die Bedeutung der christlichen Heiligen und ihrer Legenden für Volksbrauch und Volksmeinung in Deutschland, Diss. Heidelberg 1937; *R. Aigrain,* L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire, Paris 1953; *O. Rühle,* RGG 3³, 26 ff.

103 *Hermann Gunkel,* RGG 5², 49 ff.

104 *M. J. Bin Gorion,* Der Born Judas, Legenden, Märchen und Erzählungen, 6 Bde. (1916 ff.), Leipzig 1924³ ff.; *J. Bergmann,* Die Legenden der Juden, Berlin 1919; *Martin Buber,* Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1950.

105 *Richard Reitzenstein,* Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906.

106 *Bertram,* RGG 5², 60 ff.; *Fabricius,* Die L. im Bild des 1. Jts., Diss. Marburg 1955.

107 *Albert Ehrhard,* Die griechischen Martyrien (Schrift. d. wiss. Ges. Straßburg IV, 1), 1907; *Hippolyte Delehaye,* Les passions des martyrs et les genres littéraires, Brüssel 1921; *G. Lazzati,* Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli, Turin 1956.

108 Lit. *H. Dörries,* RGG 1³, 461; *Wilhelm Bousset,* Untersuchungen zur Vita Pachomii, in: Apopthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, hrsg. v. *Th. Hermann* und *G. Krüger,* Tübingen 1923, 209–341.

stentum[109] und das mittelalterliche Christentum (Marien- und Sakramentslegende)[110]. Der Legendentypus im Christentum wurde vor allem durch die *Vita Antonii* (des Vaters des eremitischen Mönchtums)[111] ausgebildet. Ein feststehendes Legendenschema ist besonders deutlich in den Lesungen der zweiten Nocturn des römischen Breviers. In ähnlicher Weise haben der Taoismus[112], der Jainismus und Buddhismus[113], der Hinduismus[114] und der Islām (und zwar der Ur-Islām wie der Sufismus)[115] zahlreiche Legenden hervorgebracht.

Der Kern aller Legenden ist die Wundererzählung — „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" (Goethe). „Der Mensch liebt es, das Unbegreifliche des Genius mit Wundern zu umgeben, während doch der Genius selbst das Wunder ist" (Malvida von Meysenbug)[116]. Die Wunderlegende ist freilich ein sehr kompliziertes Gebilde. Sie ruht auf geschichtlichem Untergrund, nicht nur insofern die Person des Propheten oder Heiligen geschichtlich ist, sondern auch insofern die erzählten Begebenheiten einen geschichtlichen Kern haben. Der mit Gott lebende Mensch entbindet durch seinen Kontakt mit der jenseitigen Wirklichkeit psychische und physische Kräfte, welche weit hinausgehen über das normale Leibes- und Seelenleben. Die große Entdeckung der Parapsychologie ist die, daß es Kräfte gibt, die über die uns großenteils bekannte psychisch-physische Gesetzmäßigkeit hinausragen, aber selbst einer höheren Gesetzmäßigkeit unterstehen. Die Parapsychologie bestätigt Shakespeares Wort: „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Schulweisheit sich träumen läßt." (S. u. S. 557).

Diese verborgenen, dem alltäglichen Menschen unerreichbaren Kräfte werden entbunden durch Gebet und Meditation. Diese Kräfte sind: *1.* die Überwindung der Schwerkraft und Empfindlichkeit des Körpers (Levitation und Anästhesie); gesteigerte Leidenskraft — der Märtyrer kann unglaubliche

109 *A. Prießing,* Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegende, Diss. München 1925; *Ernst Benz,* Russische Heiligenlegenden, Zürich 1953.

110 *A. H. Guerber,* Mythes and Legends of the Middle Ages, London 1909; *A. Mussafia,* Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden, Sitzber. d. Wien. A. 113, 115, 119, 123, 139 (1886–1898).

111 S. o. Anm. 108.

112 *M. Kaltenmark,* Le Lie-sien tschouan, Biographies légendaires des Immortels taoistes de l'antiquité, trad. et ann. (Univ. de Paris Publ. du centre d'ét. sin. de Pékin), Pékin 1953; *Marcel Granet,* Danses et légendes de la Chine Ancienne (AMG, Bibl. d. Ét.) Paris 1909.

113 *Winternitz,* Gesch. d. ind. Lit. II, Reg. Erzählungen, Erzählungsliteratur.

114 *G. A. Griersen,* Gleanings from the Bhaktamala, Journ. Roy. Asiat. Soc. 1910, 87 ff., 269 ff.; *H. W. Schomerus,* Shivaitische Heiligenlegenden, aus dem Tamil übers., RStV, Jena 1925.

115 *Tor Andrae,* Die Person Muhammads in Lehre und Glaube seiner Gemeinde, Stockholm 1918, 26–91; *Farid ad-din Attar,* Tadkirat-i-auliya trad. *Pavet de Courteille,* Paris 1889; *Rudi Paret,* Die legendäre Maghazi-Literatur, Tübingen 1930; *E. Dermenghem,* Vies des saints musulmans, Alger 1943.

116 Lebensabend einer Idealistin (Ges. W. 2), Stuttgart 1922, 224.

Schmerzen und Foltern ertragen, weil er den Leib ausschalten kann; erhöhte Körperkraft (Sprengung von Fesseln); *2.* die Heilkraft: Heilige können durch Kontakt (Handauflegung), imperatives Wort und Willenskonzentration außergewöhnliche Krankenheilungen, Nah- und Fernheilungen vornehmen; *3.* die Kardiognosie, die Schau des fremden Seelenzustandes, das „Gedankenlesen" und die Telepathie, die Wahrnehmung entfernter Geschehnisse; im Zusammenhang damit *4.* die prophetische Zukunftsschau, die Vorherverkündigung eigener und fremder Geschicke; *5.* die Beeinflussung des Schicksals anderer Menschen, die Rettung aus Gefahren, aber auch Fluchwirkungen; *6.* die Überwindung der Wildheit der Tiere; *7.* die Beeinflussung der Naturelemente (besonders von Wind und Wetter und von Katastrophen). Alle diese Phänomene sind tatsächlich im Leben bestimmter Heiliger aller Zeiten und Religionen zu finden. Im konkreten Einzelfall ist allerdings meist nicht festzustellen, was geschichtlich und was ungeschichtlich ist.

Solche historischen und psychologischen Tatsachen werden in der Legende übersteigert, ausgeschmückt und auf andere Persönlichkeiten übertragen. Die Steigerung und Ausschmückung historischer Momente erfolgen in immer stärkerem Grade durch die Weitererzählung. Dieser Prozeß läßt sich gelegentlich noch während des Lebens eines Menschen studieren, so an Sādhu Sundar Singh, einem von der Sikhreligion zum Christentum bekehrten Evangelisten[117]. Die Vorstellung von dieser Wunderwirkung ist verbunden mit der primitiven Anschauung von der zauberhaften Heiligkeitskraft, Mana und Tabu. Erst durch das Zusammenwirken aller dieser Elemente entstehen die Heiligenlegenden der verschiedenen Religionen. Sie werden auch mit den eigentümlichen dogmatischen und ethischen Lehren der verschiedenen Religionen verbunden.

Legenden wandern nicht nur innerhalb des eigenen Landes und Religionsbereiches, sondern auch in fremde Länder und Religionen. Die Legenden über Elia und Elisa wurden für neutestamentliche Wundererzählungen maßgebend, ebenso für die Prophetenlegende im Islām. Die Buddhalegende wanderte in der Form der Erzählung von Barlaam und Joasaph[118] (Verballhornung von

117 *Heiler,* Sadhu Sundar Singh [4]158 ff.; *Oskar Pfister,* Die Legende Sundar Singhs, Bern 1926; *Heiler,* Die Wahrheit Sundar Singhs. Neue Dokumente zum Sadhustreit, München 1927; *C. F. Andrews,* Sadhu Sundar Singh. A personal memoir, London 1934; *Paul Gäbler,* Sadhu Sundar Singh. Eine historisch-kritische Untersuchung, Leipzig 1937; *A. J. Appasamy,* Sundar Singh, A biography, London 1958, übertr. *G. Barth* und *I. Frohnmeyer,* Basel 1961.

118 *Max Müller,* Selected Essays I, London 1869, 546; *Ders.,* On the migration of fables, in: Chips from a German Workshop IV, London 1875, 176–189; *Ernst Kuhn,* Barlaam und Joasaph, Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie (Abh. d. K. bayer. Akd. Wiss. 20), München 1897; *Heinrich Günter,* Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig 1922; *Hans Haas,* Buddha in der abendländischen Legende? Leipzig 1923; *A. S. Geden,* Joasaph, Barlaam and, ERE 7, 567 ff.; *H. Bacht,* Barlaam und Joasaph, RAC 1, 1193 ff. (Lit.); *F. Dölger,* Der griechische Barlaam-Roman, Ettal 1953.

Bodhisattva) über Persien und Syrien nach Byzanz und in die abendländische Welt; als St. Joasaph erhielt Buddha einen Gedächtnistag in den griechischen Menaea und im Martyrologium Romanum. Die Legende vom Rosenwunder der portugiesischen Königin Elisabeth wurde auf Elisabeth von Thüringen übertragen und auf die Wartburg verlegt. Der Einfluß biblischer Motive (der Speisewunder des Elia und Elisa, 1. Kön. 17, 14 ff.; 2. Kön. 5, 1 ff., und Jesu) ist auch in der Legende der hl. Clara spürbar[118a].

Die Legende trägt die Heiligkeit und Wunderkraft des reifen Frommen in dessen frühe Kindheit zurück, wie die Kindheitsgeschichten von Johannes, Jesus und Buddha zeigen. Der Besuch des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Luk. 2, 41 ff.) hat eine Parallele im Besuch des Tempels und der Schule durch Buddha[119]. Die Legende veranschaulicht auf diese Weise die psychologische Tatsache, daß die religiöse Kraft des heiligen Menschen schon im unmündigen Kinde angelegt ist.

Die starke Verbundenheit der Heiligen mit der ganzen Schöpfung wird gesteigert zu einer Teilnahme des ganzen Kosmos an den Begebenheiten ihres Lebens. Die Geburt, die Erleuchtung, die erste Predigt und der Tod Buddhas sind von wunderbaren Naturereignissen begleitet[120], ebenso der Kreuzestod Jesu (Mt. 27, 51 ff.).

Von Wichtigkeit sind in allen Religionen die „dogmatischen Wunder", durch welche vor aller Welt der Nachweis für die Wahrheit der eigenen und die Verkehrtheit der fremden Religion oder Sekte erbracht werden soll. Die ägyptischen Zauberer vermögen sich nicht mit der Wunderkraft Moses zu messen (2. Mos. Kap. 7 und 8) (s. o. S. 99). Die Priester anderer buddhistischer Sekten vermögen nicht die Heilung eines Kranken zu bewirken, welche Nichiren vollbringt. Die Verherrlichung von Heiligen durch Gott wird beglaubigt durch die Heilungswunder, die an ihren Gräbern und als Erhörung der an sie gerichteten Gebete geschehen. Die „fürbittende Allmacht" der Gottesmutter erweist sich durch die zahllosen Wunder, die sie an ihren Verehrern tut. Das Gebet zu ihr vermag selbst den Sieg über feindliche Heere zu erwirken, ja den, der sich in einem Pakt dem Teufel verschrieben hat, aus dessen Hand zu retten (Theophilus-Legende, die älteste abendländische Marienlegende)[121]. Die Wahrheit des Glaubens wird durch die Kraft der Märtyrer erwiesen, welche den Folterqualen und Tötungsversuchen ihrer Verfolger trotzen – nicht nur zahlreicher christlicher Märtyrer, sondern auch des japanischen buddhistischen Märtyrerpropheten Nichiren, über dessen Haupt das gezückte Schwert des plötzlich geblendeten Scharfrichters zersplittert. Die

118a *Maria Faßbinder,* Die hl. Clara von Assisi, Freiburg 1934, 128.
119 Lalita Vistara, Kap. 8 und 10.
120 *Beckh,* Buddhismus I, 29–30.
121 *Paul v. Winterfeld,* Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters, München 1913, 104 ff.; *Grete Lüers,* Marienverehrung deutscher Nonnen, München 1923, 18 f.

Kehrseite dieser Märtyrerwunder sind die furchtbaren Strafen, welche ihre Verfolger ereilen.

Die Wahrheit der eigenen Religion wird besonders bekräftigt durch die Wunder, welche durch deren heilige Objekte bewirkt sind. Die Heilungswunder, welche die Berührung von Kranken mit dem durch Kaiserin Helena wiedergefundenen Kreuz Christi zur Folge hat[122], beweisen ebenso dessen Echtheit wie die Göttlichkeit Christi. Furchtbare Plagen kommen über die Philister, welche die Bundeslade entwendet haben (1. Sam. 5, 6 ff.); ähnliche Strafwunder geschehen an denen, welche Christus- und Heiligenbilder oder die konsekrierte Hostie verunehrt haben. Ja selbst die ungewollte Berührung oder Betrachtung eines heiligen Objektes zieht schreckliche Tabuwirkungen nach sich; so erblindet der Mönch, der den „heiligen Rock" in Trier sehen wollte[122a].

Wie in der östlichen Kirche zahlreiche Wunder an die Ikonen sich knüpfen, so in der westlichen Kirche an die konsekrierte Hostie[123]. Alle diese Wundergeschichten haben zur Voraussetzung eine lange dogmatische Entwicklung; die Ikonenwunder konnten erst geschehen, nachdem die Bilder als irdische Repräsentanten der himmlischen Wesenheiten anerkannt waren (s. o. S. 113 f.), die Hostienwunder erst, nachdem die theologische Spekulation den realistischen Glauben an die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi entwickelt hatte (s. o. S. 257). Die Steigerung des Teufelsglaubens, die mit dem eremitischen Mönchstum einsetzte und im Abendlande während des Mittelalters zu immer groteskeren Formen führte, erzeugte zahllose Legenden von den teuflischen Verführungskünsten wie von der Abwehrkraft der Heiligen. So folgt die Legende einerseits einer allgemein gültigen historischen und psychologischen Gesetzmäßigkeit, andererseits zeigt sie allenthalben eine zeitgeschichtliche Färbung.

Die Legendenkritik begann im Humanismus und setzte sich fort in der Reformation. Luther erkannte den unterchristlichen und heidnischen Charakter vieler Legendenmotive und verspottete sie als „Lügende"[124]. Er ließ jedoch einzelne Legenden als Beispiele des Glaubens gelten und verwandte sie gelegentlich in seinen Predigten; in einer Weihnachtspredigt erwähnt er die Legende von einem Teufel, der einen Christen in der Kirche, der nicht bei den Worten des Credo *Et homo factus est* die Knie beugte, aufs Maul schlägt: „Wenn Gottes Sohn unser Bruder worden wär wie euer, wüßten wir nicht, wo wir vor Freuden bleiben sollten."[125] Um mit den mittelalterlichen Legenden

122 Sozomenos, H. E. 2, 1; Socrates, H. E. 1, 17; Ambrosius, De obitu Theodosii 43 ff.; Paulinus Nol., Ep. 31, 4 ff.

122a *Vita S. Agricii*, Acta Sanct. Boll. I, Jan. p. 774.

123 *Peter Browe*, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters, Breslau 1938.

124 Erl 25², 232, 246; 65, 198.

125 Weihnachtspredigt 1534; Erl. 4², 130.

aufzuräumen, veröffentlichte Hieronymus Rauscher, Pfalzgräflich Neuburgischer Hofprediger, in der Polemik gegen Staphylius von Ingolstadt ein Werk mit dem Titel „Hundert auserwählte, ganz unverschämte, feiste, wohlgemästete, erstunkene päpstliche Lügen" (1562).

Während die Aufklärer in der Legende nur Priesterbetrug sahen, besaßen Herder, Wessenberg, Tieck, Uhland, Rückert und Simrock Verständnis für den Wert der Legende[126]. Die Romantik begeisterte sich für sie wie für das mittelalterliche Leben und Denken überhaupt. Die moderne Religionswissenschaft hat die historische Bedeutung der kritisch betrachteten Legende erkannt. Einer der bedeutendsten Erforscher der Heiligenlegende, Heinrich Günter, sagt:

„Die Legende hatte das Mißgeschick, durch die Jahrhunderte hindurch entweder über- oder unterschätzt und damit in ihrem selbständigen Wert verkannt zu werden. Der Katholizismus hat sie mit der Heiligengeschichte identifiziert und so das Gefühl für ihre eigene Bedeutung verloren, und der Protestantismus hat sie abgelehnt, eben weil sie katholisch schien. Das war zu viel und zu wenig. Die Legende will anders angefaßt werden. Sie ist älter als der Katholizismus, und sie hat Bedeutung über die Konfessionen hinaus als Zeugin der Gleichartigkeit aller religiösen Volksspekulationen und als Verknüpferin der religiösen Vorstellungen von Jahrtausenden." [127]

Darüber hinaus ist die Legende von großer Wichtigkeit für das Verständnis der großen Religionsstifter. So sagt der Darsteller von Buddhas Leben und Lehre, Hermann Beckh:

„In der ‚Legende' hat das, was der Buddhismus in seinem innersten Wesen ist, vielleicht den tiefsten Ausdruck gefunden. Aus ihr hat die buddhistische Kunst, deren Darstellungen für die Erforschung der buddhistischen Religion in vieler Hinsicht wichtig sind, ihre hauptsächlichsten Anregungen geschöpft. Auf zweierlei Weise ... spricht der Buddhismus zu uns über sein Wesen: einmal in der abstrakten Blässe des Gedankens in den die Lehren und Begriffsschemen enthaltenden Texten und sodann lebendig und konkret in den farbenreichen Bildern der Legende. Die abstrakten Lehren des Buddhismus liegen uns heute ferner schon durch die Sprache und die fremdartig-technischen Ausdrücke; sie können uns auch leicht kalt und nüchtern erscheinen und heute nicht mehr die Wirkung ausüben, die sie einmal im Munde Buddhas gehabt haben ... Ganz anders vermag auch heute noch die Buddhalegende, das Buddhaleben, wie es in den heiligen Texten erzählt wird, auf uns zu wirken. Diese Geschichte, die zu den schönsten und tiefsten Erzeugnissen der Weltliteratur gehört, enthält nicht nur eine Fülle menschlich und dichterisch ergreifender Züge, sondern sie stellt auch, in äußere Begebenheiten eingekleidet, die Quintessenz der Buddhalehre, das, was der Buddhismus in seinem innersten Wesen ist, in einer viel großartigeren, unmittelbarer zu unserem Verständnis und Gemüt sprechenden Weise vor uns hin, als dies bei den bloßen Lehrtexten der Fall ist." [128]

126 *Anselm Schmitt*, Die deutschen Heiligenlegenden von Martin Cochem bis Alban Stolz, Diss. Freiburg 1932.
127 *Heinrich Günter*, Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910, 1.
128 Buddhismus I, 24 f.

Dasselbe gilt mutatis mutandis von der neutestamentlichen Legende, insbesondere von der Kindheits- und Passionslegende. Auch in der letzteren sind dichterische und historische Züge gemischt; es ist sehr schwer, beide voneinander zu trennen. Die neutestamentlichen Evangelien sind freilich ungleich nüchterner als die apokryphen Evangelien. Trotz aller legendären Umrankung wird das Herz des Christentums besser offenbar in den Erzählungen der Evangelisten als in den dogmatischen Formulierungen der Konzilien, seien es die des Nicaenums oder des Tridentinums. Adolf von Harnack sagt:

„Wie unvollkommen wäre unsere Kenntnis von Jesus Christus, wenn wir nur seine Worte hätten und nur seine äußere Geschichte kennten. Erst dadurch, daß wir die Legende von ihm besitzen – das Wort im weitesten Sinne –, d. h. den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht hat, leuchtet uns das ganze Bild seiner Herrlichkeit auf. Wir mühen uns ab, festzustellen, was hier Tatsache ist und was nicht, und müssen uns abmühen, sonst wären wir Mietlinge. Aber hoch über aller und jeder Kritik steht die Tatsache, die sich fast in jeder Legende über ihn spiegelt, daß er die höchste Gewalt besessen hat, die überhaupt besessen werden kann, die Gewalt über sich selber, und daß er durch Demut und Liebe die Herzen bezwungen hat. Was hier im großen gilt, das gilt auch im kleineren. Die Tatsachen bringen uns nie einer entschwundenen Person näher. Aus dem Eindruck, den sie auf die Gemüter hinterlassen, wird sie selbst erkannt und geliebt: so entzündet sich eine Fackel an der anderen. Nicht nur für die Zeit, aus welcher sie stammen, sondern auch für die Person und das Ereignis, von welchem sie Zeugnis ablegen, können die Legenden somit von höchstem Wert werden. Die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ist darum so dürftig und ungenügend gewesen, weil sie die Bedeutung der Legende verkannt hat. Die Kritik allein vermag so wenig Geschichte zu schreiben wie die Romantik." [129]

h) Das *Meisterwort* [130] oder die *Lehre,* διδασκαλία, ist die Schöpfung einer Einzelpersönlichkeit, geboren aus der Fülle der religiösen Erfahrung und Einsicht, nicht aus der Ekstase und Audition wie die prophetische Rede. Das Meisterwort ist

1. Einzelunterweisung. Ein Sehender und Wissender enthüllt die göttliche Weisheit dem Schüler. *Upaniṣad* (wörtlich das Danebensitzen) ist die Einzelunterweisung, die der Vater dem Sohn, der Lehrer dem Brahmanenschüler oder ein Eingeweihter dem Fragesteller gibt, die Enthüllung des Mysteriums von der Einheit des *Ātman* mit *Brahman.* Diese Art der Lehrmitteilung lebt fort in der Unterweisung des hinduistischen Guru. Verwandt damit ist die mystagogische Unterweisung im Hellenismus. Beispiele einer mystagogischen Einzelunterweisung finden wir auch im vierten Evangelium (Jesus und Nikodemus, Jesus und die Samariterin, Jesus und der Blindgeborene, der Jünger an der Brust des Herrn) [131]. Die Einzelunterweisung ist auch die Regel im alten eremitischen Mönchtum.

129 Reden und Aufsätze I, 24 f.
130 *Joachim Wach,* Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen, Leipzig 1925; *Beckh,* Buddhismus I, 100 ff.; *Mensching,* Das heilige Wort 57 ff.
131 Joh. 3; 4; 9; 13, 25.

Daneben steht 2. die *Gruppenunterweisung*. Beispiele sind die Gespräche des Kong-fu-tzŭ und des Sokrates im Jüngerkreise, welch letzterer seine pädagogische Tätigkeit als geistige Hebammen-Kunst kennzeichnet. Buddha predigt erstmals in Benares vor fünf Schülern, die den Kern des *saṅgha* (Orden) bilden[132]. Die literarisch festgehaltenen Formen der Unterweisung sind das längere *sūtra* (Lehrtext) und der kürzere feierliche Ausspruch *(udâna* und *itivuttakam)*. Gruppenunterweisung finden wir auch bei den jüdischen Rabbinen. Ihrem Beispiel folgte Jesus. Seine Aussprüche lassen sich gliedern in Gespräche oder Apophthegmen, seien es nun Streit- oder Schulgespräche, und Logien: Weisheitsworte, prophetische und apokalyptische Worte, Gesetzesworte[133]. Die Gruppenunterweisung Jesu gegenüber seinen Jüngern und Aposteln ist wohl zu unterscheiden von der öffentlichen Predigt, welche prophetischen Charakter trägt. Charakteristisch für die Gruppenunterweisung ist die nachträgliche Erklärung der in der öffentlichen Predigt gebrauchten Gleichnisse (Mark 4, 10 ff.). Das Meisterwort trägt Absolutheitscharakter, mehr noch als das prophetische Orakelwort, weil es allgemeingültig ist. Buddha erklärt in seiner ersten Predigt: „Die Erlösung vom Tode ist gefunden." [134] Jesus spricht im Unterschied zu den Rabbinen „mit Vollmacht" (Mk. 1, 22): „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Mk. 13, 31). Esoterische Gruppenunterweisung finden wir auch in den hellenistischen Mysterienkulten und in der christlichen Mysterienliturgie. Das klassische Beispiel hierfür sind die „Mystagogischen Katechesen" des Cyrillus von Jerusalem. Esoterische Gruppenunterweisung ist auch dem christlichen Mönchtum und dem islamischen Sufismus eigentümlich. Der Novizenmeister führt die Novizen in die Ordensregel ein. Im Prolog der Regula Benedicti stehen die Psalmworte: „Venite filii et audite me; timorem Domini docebo vos" (Ps. 34, 12).

3. Die dritte Form der Unterweisung ist die allgemeine *öffentliche Predigt*, die nicht, wie die prophetische Verkündigung, gelegentlich, sondern regelmäßig stattfindet. Die Predigt Buddhas ist öffentlich; er betont ausdrücklich, daß er bei der Verkündigung seiner Lehre keinen Unterschied von „innen" und „außen" (esoterisch und exoterisch) gemacht habe[135]. Dasselbe gilt von Jesu Predigt am See Genesareth, von der Bergpredigt und seiner Predigt in der Synagoge und im Tempel — „ich habe frei öffentlich geredet" (Joh. 18, 20). Ebenso „sprachen Paulus und Barnabas frei öffentlich" (Apg. 13, 46). Paulus pflegte in den Synagogen zu predigen; er redete aber auch vor den Heiden auf öffentlichen Plätzen wie auf dem Areopag in Athen (Apg. 17, 16 ff.).

Der Inhalt des Meisterwortes ist die Heilslehre als Lehre vom Heilsweg.

132 Mahāvagga I, 6, 10 ff.; *Oldenberg*, Buddha 142 ff.
133 *Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1921), 1957³.
134 Mahāvagga I, 6; *Oldenberg*, Buddha 145.
135 Dīgha-Nikāya XIV, 2.

Die Seher der Upaniṣaden enthüllen das Geheimnis der Einheit von Seelengrund und Gottheit. Buddha predigt die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, der Leidensursache, der Zerstörung der Leidensursache und dem Weg dazu. Die Mahāyāna-Buddhisten verkünden *mahākaruṇā*, das „große Erbarmen", das alle Lebewesen umfaßt. Der Inhalt des Evangeliums[136] Jesu ist das kommende Gottesreich. Den Hintergrund bildet die prophetische Gerichtspredigt, die Botschaft von der Nähe des Endgerichtes. Über dieser erhebt sich die Botschaft von der kommenden Seligkeit des Endreiches. Sie ist die Fortsetzung der prophetischen Heilsbotschaft. Ebenso ist die Predigt der Sündenvergebung die Fortsetzung der prophetischen Trostbotschaft. Sie richtet sich an die „Armen im Geist", die „Hungernden und Dürstenden" (Mt. 5, 3 ff.), die „Kleinen" (Mt. 18, 10). Diese Predigt fordert aber zugleich Entscheidung und Bekenntnis, denn sie ist nicht Menschenpredigt, sondern Gottesverkündigung (Mt. 10, 20; Mk. 8, 38).

In der Urgemeinde wird Jesu Evangelium vom Gottesreich zum Evangelium von Jesus Christus, und zwar als dem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herrn. Mit Recht spricht Adolf von Harnack von einem „doppelten Evangelium" im Neuen Testament[137]. Die Evangeliumsverkündigung der Urgemeinde wird bei Paulus[138] verknüpft mit dem Mythos von dem vom Himmel herabkommenden, leidenden, sterbenden und auferstandenen Erlöser. Schon durch diese Verbindung mit der prophetischen Evangeliumsverkündigung wird der antike Mythos umgeschmolzen. Sein Inhalt ist nicht ein Naturgeschehen, sondern eine Kette geschichtlicher Ereignisse aus der jüngsten Zeit. Als Wort von dem Gekreuzigten ist diese heilsgeschichtliche Verkündigung paradox, „den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit" (1. Kor. 1, 23).

i) Das Hauptmittel der διδασκαλία ist das *Gleichnis*. Die größten religiösen Lehrer waren Meister der Gleichnissprache: die Seher der Upaniṣaden, Gotama Buddha, Rāmakṛṣṇa, Plato, Plotin, die alttestamentlichen Propheten, Jesus[139], Meister Eckhart. In der neuesten Zeit kennen wir zwei große indische Gleichnisredner: Rabīndranāth Tagore und Sādhu Sundar Singh. Der tiefste Sinn der religiösen Wahrheit, die Geheimnis ist, wird nicht in abstrakter philosophischer oder theologischer Formulierung ausgesprochen, sondern im schlichten Gleichnis, das dem Leben der Natur und des menschlichen Alltags

136 *Gerhard Friedrich*, Εὐαγγελίζομαι usw., ThWNT 2, 705–735; *Julius Schniewind*, Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffes Evangelium, Gütersloh 1927–1931.

137 Das doppelte Evangelium im Neuen Testament. Protokoll des Weltkongresses für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1911, 151 ff.

138 *J. Schniewind*, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Diss. Bonn 1910.

139 Parables, Index Volume SBE 409 ff.; *Eds. N. Nourse* and *J. A. Mac Culloch*, Parable, ERE 9, 628 ff.; *Adolf Jülicher*, Gleichnisreden Jesu, 2 Bde., Tübingen 1910²; *Joachim Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1956⁴; *Paul Fiebig*, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904; *Edsman, Fohrer, Dietrich, Dahl*, RGG 2³, 1614 ff. (Lit.).

entnommen ist. Beispiele sind das Upaniṣad-Gleichnis vom Salz, das sich im Wasser auflöst; es veranschaulicht das Aufgehen der individuellen Seele in der göttlichen Unendlichkeit[140]; das Gleichnis Buddhas von dem Manne, der, von einem vergifteten Pfeile getroffen, sich diesen nicht herausziehen lassen will, ehe er alle Einzelheiten über Pfeil, Gift und Schützen weiß – ihm gleicht der Mann, der alle Welträtsel philosophisch ergründen will, ehe er die Heilsbotschaft annimmt[141]; das buddhistische Gleichnis von dem Mondlicht, das sich im kristallklaren Bergsee, im unendlichen Weltmeer und in der elendesten Pfütze spiegelt – es versinnbildet die ewige göttliche Liebe, welche sich dem Menschen in der niedrigsten und in der höchsten Religionsform offenbart[142]; Platos Gleichnis von den Höhlenbewohnern, die, mit dem Rücken zur Höhlenöffnung gefesselt, nur die Schattenbilder der Wirklichkeit an der Höhlenwand sehen, dann aber, befreit, die wirkliche, von der Sonne beschienene Welt erblicken – so steigt der Mensch von den unvollkommenen Abbildern zu den vollkommenen himmlischen Urbildern auf[143]; Plotins Gleichnisse von dem wartenden Bettler an der Pforte des Reichen und von dem Manne, der den Sonnenaufgang erwartet[144] – sie zeigen, daß das Wunder der ekstatischen Gotteinigung nur passiv erwartet werden kann; das Gleichnis Meister Eckharts von dem Manne, der aus Liebe zu seiner Frau, die ein Auge verlor, sich selbst ein Auge aussticht, um ihr ganz gleich zu sein, versinnbildet den Verzicht des Gottessohnes auf die göttliche Majestät bei der Menschwerdung; das Gleichnis Sādhu Sundar Singhs von dem Manne, der zur Rettung seines schwer verletzten Sohnes sein Blut zur Transfusion hergab, zeigt, wie Christus am Kreuz sein Blut für den gefallenen Menschen vergoß[145].

k) Die *Allegorie*[146] ist im Unterschied vom schlichten Gleichnis eine poetisch-theologische Komposition. Das Gleichnis bezieht sich auf einen Einzelzug, die „Pointe"; die Allegorie hingegen ist eine Gleichniserzählung, in welcher jedes einzelne Element seine Bedeutung hat. Sie ist darum wesentlich künstlicher als das Gleichnis. Eine Allegorie ist Jesu Gleichnis von den Weinbauern, welche die Abgesandten ihres Herrn schlugen und schließlich den eigenen Sohn töteten (Mk. 12, 1 ff.). Die Allegorie ist eine geschichtsähnliche Erzählung, welche einen mystischen Sinn hat oder später durch Deutung bekommen hat. Viele Erzählungen der synoptischen Evangelien sind in der hellenistischen Welt zu Allegorien geworden. Der Hauptmann von Kapernaum (Mt. 8, 5 ff.), das syro-phönikische Weib (Mk. 7, 24 ff.) und der Hauptmann unter dem

140 Chāndogya-Upan. VI, 12 f.; Bṛhad-āraṇyaka-Up. II, 4, 12 ff.; vgl. *Deussen*, 60 Upanishads 167 f., 418 f.
141 Majjhima-Nikāya 63; *Winternitz*, Der ältere Buddhismus (RL 11), 119 ff.
142 *D. T. Suzuki*, Outlines of Mahayana Buddhism, London 1907, 302 f.
143 Rep. VII, 514 ff.
144 Enn. V, 5, 8.
145 *Heiler*, Sadhu Sundar Singh [4]136 f.
146 *Edsman, L. Goppelt*, RGG 1[3], 238 ff.

Kreuz (Mk. 15, 39) sind als Sinnbilder der Heidenwelt aufgefaßt, welche Christi Evangelium annimmt. Während hier wenigstens teilweise geschichtliche Erinnerungen vorliegen, erscheinen die allegorischen Erzählungen des vierten Evangeliums frei komponiert: Jesu Zwiesprache mit Nikodemus (Joh. 3) und mit der Samariterin (Joh. 4), die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11), Jesu Worte an seine Mutter und an seinen Lieblingsjünger unter dem Kreuz (Joh. 19, 26 f.), der Wettlauf der Jünger zum Grabe (Joh. 20, 1 ff.); sie dienen der Veranschaulichung der mystisch-gnostischen Heilswahrheiten des vierten Evangeliums.

Erst sekundär zur Allegorie geworden ist das „Hohelied", das schon im Judentum auf das Verhältnis Israels und Jahwes gedeutet wurde (s. o. S. 245). Im Christentum wird es auf das Verhältnis zwischen Christus und Kirche, Maria und Christus, vor allem Christus und Einzelseele (Origenes, Bernhard von Clairvaux) bezogen. Eine allegorische Dichtung großen Stils ist die „Pilgerreise" des Baptisten John Bunyan (s. o. S. 149). Von den allegorisch-mystischen Dichtungen Indiens ist die bedeutendste das *Gītagovinda* des Jayadeva — erotische Tanzlieder mit wenig Handlung —, eine Veranschaulichung der *bhakti* (liebenden Hingabe) der Seele an Kṛṣṇa[147]. Diese ist auch das Motiv von Tagores dramatischer Dichtung „Der König der dunklen Kammer"[148]. Die persisch-islamische Mystik hat eine Reihe allegorischer Dichtungen von großer dichterischer Schönheit hervorgebracht, vor allem die Vogelgespräche *(Manṭiq uṭ-ṭayr)*, *Ilāhīnāme* und *Muṣībatnāme* des Ferīd ed-dīn ʿAṭṭār[149] und das *Mathnavī* des Ǧelāl ed-dīn Rūmī[150].

l) Das *Dogma* und *Glaubenssymbol*[151].

Alle höheren Religionen haben ein Glaubensgesetz geschaffen und in kürzeren rationalen, meist leicht faßbaren Formeln ausgedrückt: das Judentum, der Mazdaismus, der Islām, der Buddhismus und das Christentum. Das Dogma des alten Buddhismus ist ausgesprochen in der Formel von der dreifachen Zu-

147 Übers. v. *Friedrich Rückert*, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1, Göttingen 1837, 128 ff.; Neuausg. *A. Kreyenberg* (Inselbücherei), Leipzig 1921; trad. *G. Courtillier*, Paris 1904; *Winternitz*, Gesch. d. ind. Lit. III, 127 ff.

148 Ges. W. (München 1921) III, 99–253.

149 Le Mantic uttair ou le Langage des Oiseaux, poème de philosophie religieuse trad ... *Garcin de Tassy*, Paris 1863; *Ders.*, La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic Attair ... Paris (1856), 1864[4]; *Helmuth Ritter*, Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar, Leiden 1955.

150 Methnevi transl. *R. A. Nicholson*, London 1925–1934; Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Dschelal ed din Rumi, übers. v. *Georg Rosen* (1849), München 1913.

151 *Edward Carpenter*, Pagan and Christian Creeds, London 1920; *G. Mensching*, *G. Gloege*, RGG 2[3], 220 ff.; *H. Vorgrimmler*, *W. Lohff*, *K. Rahner*, LThK 3[2], 438 ff. (Lit.); *J. Auer*, ebd. 463 ff.; *E. Fascher*, Dogma, RAC 4, 1–23; Creed and Articles (versch. Verf.), ERE 4, 231–248; *J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds, London 1950.

flucht (s. o. S. 165), von den „vier heiligen Wahrheiten“ (s. o. S. 166) und von dem zwölfgliedrigen Ursachenzusammenhang *(pratītya-samutpāda)*[152]. Das Eingott-Dogma des Judentums hat seine lapidare Form gefunden in dem *Šᵉmaʿ* („Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein“, 5. Mos. 6, 4), das des Islām in dem Ruf *Lā ilāha illā ʾllāhu* („Es ist kein Gott außer Allāh und Muḥammad ist sein Prophet“). Die erweiterte Form des islamischen Glaubensbekenntnisses *(ʾamintu)*[153] lautet: „Ich glaube an Allāh und die Propheten und an seine Bücher und seine Engel und die Auferstehung nach dem Tode.“ Das christliche Dogma ist aus den Formeln Κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phil. 2, 11)[154] und „Vater, Sohn und Geist“ (Mt. 28. 19) entstanden. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis entwickelte sich das trinitarische Dogma, das aus der Heilsgeschichte in die Metaphysik übergeht. Das christliche Dogma ist, wie A. v. Harnack es klassisch formuliert hat, „in seiner Konzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“[155]. Das älteste, eigentliche dogmatische Bekenntnis ist das Taufbekenntnis, fälschlich ‚apostolisch‘ genannt[156], aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, das auf römischem Boden erweitert wurde. Das Konzil zu Nicaea ergänzte den zweiten Artikel durch eine Reihe christologischer Termini[157]. Das durch nicaenische Stichworte erweiterte Glaubensbekenntnis wird als das Nicaeno-Konstantinopolitanische Symbolum bezeichnet[158]. Die ökumenischen Konzile fügten zu dem nicaenischen Dogma weitere Definitionen hinzu. Ihre höchste Präzision erlangte die christologische Terminologie im Chalcedonensischen Dogma[159]; in lateinisches Gewand gehüllt erscheint diese in dem in Südfrankreich oder Spanien entstandenen Symbolum Athanasianum[160]. Mit den positiven Darlegungen der Konzile wurde stets die Verfluchung der Anderslehrenden verbunden: ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Konzil von Nicaea)[161]. „Wenn jemand nicht bekennt, daß Gott wahrhaftig Emmanuel ist und deshalb die heilige Jungfrau Gottesgebärerin, der sei im Banne“ (Konzil zu Ephesus)[162]. Dieses ἀνάθεμα ἤτω ist (wie auch ἀναθεματίζειν) eine antike Fluchformel, die Paulus ins Christentum gebracht hat (1. Kor. 16, 22; Gal.

152 *Beckh*, Buddhismus II, 94 ff.
153 *A. J. Wensinck*, The Muslim Creed, its genesis and historical development, Cambridge 1932.
154 *Wilhelm Bousset*, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis auf Irenäus, Göttingen (1913), 1921².
155 Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen (1886), 1904⁴, 20.
156 Die verschiedenen östlichen und westlichen Varianten *Denzinger*, Enchiridion 1 ff.; *A. Adam*, RGG 3³, 510 ff.
157 *Denzinger*, Enchiridion nr. 54; *Mirbt*, Quellen 44; *G. Krüger*, RGG 4², 532 (Lit.); *E. Kähler*, RGG 4³, 1454 f.
158 *Denzinger*, Enchir. nr. 86; *Mirbt*, Quellen 56.
159 *Denzinger*, Enchir. nr. 148.
160 *Denzinger*, Enchir. nr. 39 f.; *Mirbt*, Quellen 83.
161 *Denzinger*, Enchir. nr. 54; *Mirbt*, Quellen 44.
162 *Denzinger*, Enchir. nr. 113; *Mirbt*, Quellen 83 f.

1, 8)[163]. Im Unterschied von der östlich-orthodoxen Kirche fuhr die abendländische Kirche fort, dogmatische Lehrformeln zu schaffen und die sie Verwerfenden mit der Formel *anathema sit* zu verfluchen. Ganze Reihen solcher Canones sind in den Definitionen des Tridentinischen und Vatikanischen Konzils[164] enthalten. Die genaueste Beachtung der Formel gilt als unerläßliche Voraussetzung für die Erlangung der ewigen Seligkeit. Das Symbolum Athanasianum beginnt mit den Worten: „Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem." Dieser katholische Glaube ist in den sich anschließenden trinitarischen und christologischen Formeln enthalten. Die zahlreichen dogmatischen Definitionen und Anathematismen füllen ein umfangreiches Handbuch, das „Enchiridion symbolorum et definitionum". Auch die evangelischen Kirchen haben Bekenntnisschriften[165] geschaffen, welche verpflichtenden Charakter besitzen. Die Confessio Augustana gebraucht jedoch eine mildere Verdammungsformel: „damnant secus docentes" (a. 10)[166].

m) Auf ethischem Gebiet entspricht dem Dogma das *Sittengesetz*[167]. Dieses ist älter als das Glaubensgesetz. Es ging hervor teils aus Tabu- und Opfer-Regeln, teils aus Orakeln. Der babylonische König empfing seine Gesetze vom Sonnengott (Codex Hammurabi)[168]. Der griechische König gilt als θεμιστοπόλος, d. h. Hüter der θέμιστες (Satzungen), die er von Zeus empfangen hat. Diese sind mit Orenda erfüllte Sprüche, die bindende Kraft haben wie die Zaubersprüche[169]. Von den jüdischen Gesetzessammlungen[170] sind die ältesten, zu denen der Dekalog gehört, vorexilischen Ursprungs, ein großer Teil aber ist erst nachexilisch. Das israelitische Gesetz gilt als die Offenbarung des göttlichen Willens. Unter prophetischem Einfluß tritt im Deuteronomium an die Spitze der Gebote das der Gottesliebe (5. Mos. 6, 5). Das Gesetz und die Gesetzestreue werden in der jüdischen Frömmigkeit in überschwenglicher Weise

163 *Richard Wünsch,* Antike Fluchtafeln (Kleine Texte 20), Bonn 1907 (Fluchtafel 1 von Megara); ThWNT 1, 356 f.; *W. Sickel,* Zur Geschichte des Bannes, Marburg 1886; *H. Vorgrimler,* LThK 1², 1494 f.

164 *Denzinger,* Enchir. 883–982; 1801–1840.

165 *Ernst Wolf,* RGG 3³, 1012 ff.; *W. Lohff,* LThK 2², 149 ff.

166 *H. W. Gensichen,* Damnamus, Die Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955.

167 *E. Westermarck,* The origin and development of moral ideas, 2 Bde., London (1906–1908), 1926²; Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, übers. v. *L. Katscher,* Leipzig 1907/09; *Walter Cohnen,* Die ethischen Werttafeln der vorderorientalischen Volksreligionen, Diss. Bonn 1940; *Gustav Mensching,* Gut und Böse im Glauben der Völker, Leipzig 1941; Law (mehrere Verf.), ERE 7, 805–889; *H. v. Glasenapp, E. Würthwein, E. Lohse, O. Bauernfeind,* RGG 2³, 1511 ff.; *J. Scharbert, J. Schmid, Bläser, H. Schuster, K. Mirsdorf,* LThK 3², 815 ff.

168 *F. M. Th. de Liagre Böhl,* RGG 3³, 51 f.

169 *F. Pfister,* Kultus, Pauly-Wissowa 11, 2130.

170 *Walter Kornfeld,* Studien zum Heiligkeitsgesetz, Wien 1952; *K. Elliger,* RGG 3³ 175 f. (Lit.).

verherrlicht (Ps. 119). Das junge Christentum errang in schweren Kämpfen die Gesetzesfreiheit. Ihr Bahnbrecher und Herold ist Paulus. Kol. 2, 14 betont, daß Christus den die „Satzungen" (δόγματα) enthaltenden „Schuldschein" (χειρόγραφον) „ans Kreuz heftete" und „auslöschte" (ähnlich Eph. 2, 14). Das Christentum selbst freilich wurde bald wieder Gesetzesreligion. Jesu sittliche Anweisungen wurden als Gesetz aufgefaßt, so schon die Bergpredigt bei Matthäus. Auch die paulinischen Briefe enthalten förmliche Gesetzestafeln (Röm. 12, 9 ff.). Konzilien und Päpste haben ethische und kultische Gesetze rechtsverbindlich erlassen. Dem Gesetz gehorchen, heißt Gottes Willen erfüllen.

n) Die *Predigt* ist in den höheren Religionen, den prophetischen Offenbarungsreligionen wie den mystischen Erlösungsreligionen, die Zusammenfassung der verschiedenen Formen der Rede von Gott; sie ist zugleich Lehre, Dogma und Sittengesetz, Prophetie, Evangelium und Zeugnis. Buddha sandte seine Jünger aus mit dem Befehl: „Prediget die Lehre" [171]. Der auferstandene Christus beauftragt die Apostel: „Lehret alle Völker" (Mt. 28, 28). Der Theravāda- wie der Mahāyāna-Buddhismus pflegen die Predigt als Laienunterweisung durch die Mönche bzw. die Priester.

Die jüdische Predigt [172] ist eine Schöpfung der Synagoge, eine Frucht der Exilszeit. Die christliche [173] Predigt hängt mit der synagogalen zusammen, hat aber auch Wurzeln in der hellenistischen διατριβή (Volkspredigt) der stoischen, kynischen und pythagoräischen Wanderprediger [174]. Die urchristliche Missionspredigt [175] fand sowohl in den Synagogen wie auf Straßen und Plätzen statt. Diese Missionspredigt wurde abgelöst durch die Katechese und die Homilie, die Erklärung der heiligen Schrift im Gottesdienst. Der inspirierte Charakter der frühchristlichen Predigt wurde lange gewahrt; der Bischof gab dem Prediger erst während des Gottesdienstes den Text für die völlig freie Predigt. Ein Meister der biblischen Homilie war Origenes. Bei den kappadokischen Vätern geht die schlichte Homilie in die rhetorische Kunstpredigt über. Die abendländische Predigt war ursprünglich von der ostkirchlichen abhängig. Die größten Prediger im Westen waren Ambrosius und

171 Mahāvagga I, 11.

172 *L. Zunz*, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, hrsg. v. *N. Brüll*, Frankfurt 1892²; *Elbogen*, Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Reg. Predigt; *H. Hirschfeld*, Preaching (Jewish), ERE 10, 220 ff.; *Hartwig Thyen*, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, Diss. Marburg 1953.

173 *P. Drews-Faber*, RGG 4², 1411 ff.; *J. Stalker*, Preaching (Christian), ERE 10, 215 ff.; *Yngve Brilioth*, Predikans historia, Lund 1945; *Alfred Niebergall*, Die Geschichte der christlichen Predigt, in Leiturgia II, Kassel 1955, 181–353.

174 *Rudolf Bultmann*, Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910.

175 *A. v. Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1901, I, 74 f.; *A. Oepke*, Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1920.

Augustinus. Nach einer Periode des Verfalls erfolgte in der karolingischen Zeit eine Renaissance der Predigt. Dann versiegte wiederum die schöpferische Kraft; die frühmittelalterliche Predigt trägt den Charakter der Imitation. Es folgte eine Periode der Erweckungspredigt in der Form der Kreuzzugspredigt, der Bußpredigt der Franziskaner und der antihäretischen Glaubenspredigt der Dominikaner. Die Predigt der späteren Dominikaner trägt mystischen Charakter (Meister Eckhart, Tauler). Neben der kirchlichen und mönchischen Predigt entstand eine freie Laienpredigt, besonders bei den Waldensern und Wicliffiten. Eine neue Epoche der Predigt begann in der Reformation: die biblische Predigt. Im Mittelpunkt stand das Evangelium, freilich verschieden interpretiert; bei Luther als neuentdeckter Trost der sündenvergebenden Gnade Gottes, bei Calvin als Reich-Gottes-Predigt und bei den Täufern als Anruf der heiligen Gemeinde. Die evangelische Zeugnispredigt des Reformationsjahrhunderts ging über in die Lehrpredigt der Orthodoxie, die wiederum abgelöst wurde durch die auf die Bekehrung des einzelnen drängende Erweckungspredigt (Spener). Diese wurde verdrängt von der rationalistisch-moralistischen Aufklärungspredigt. Das Neuluthertum erneuerte die Zeugnispredigt in lehrhafter Form. Die Erweckungspredigt fand ihre Heimstätte im Methodismus und in der Heilsarmee. Auch in der nachtridentinischen römischen Kirche fand eine Erneuerung der Predigt statt, und zwar in der Form der antihäretischen Glaubenspredigt (Canisius). Sie wurde abgelöst durch die klassizistisch-rhetorische Predigt, deren Typus Bossuet darstellt, und durch die volkstümliche Sittenpredigt (Abraham a Santa Clara). Die Väter der modernen protestantischen Predigt sind Herder und Schleiermacher. Sie ist gekennzeichnet durch die Anrede des modernen Menschen. Dabei besteht die Gefahr einer Modernisierung oder Ästhetisierung der biblischen Botschaft. Beispiele sind Geyer und Rittelmeyer in Deutschland, Fosdick, Robertson und Spurgeon in den USA.

Die christliche Predigt übte auch auf die östlichen Religionen ihren Einfluß aus. Nicht nur Reformreligionen wie der indische *Brāhma-Samāj,* sondern auch der Buddhismus empfing von der christlichen Predigt Anregungen.

Die Glaubenspredigt wird besonders im japanischen *Sola-fide*-Buddhismus *(Shin-* und *Jōdo*-Sekte) gepflegt.

Die Predigt *(ḫutba)*[176] ist im Islām Sache des *ḫātib* („Wortführer" des Stammes), der als Vertreter des Kalifen den Freitagsgottesdienst hält, und zwar von der Kanzel oder einem erhöhten Platz aus. Außer dem Freitagsgottesdienst finden Predigten an Festen und bei besonderen Anlässen statt, wie Sonnenfinsternis und Trockenheit. Im Irak wurde zur Zeit al-Muḳdīs jeden Morgen gepredigt. Die islamische Predigt nimmt gegenüber dem Pflicht-

176 *C. H. Becker,* Islam-Studien I, Leipzig 1924, 450–519; *D. S. Margoliouth,* Preaching (Muslim), ERE 10, 222 ff.

gebet *(ṣalāt)* eine nur untergeordnete Stelle im Gottesdienst ein. Sie ist meist schablonenhaft. Nichtoffizielle Predigten werden innerhalb und außerhalb der Moscheen von den *ḳussas* (Plural von *ḳass*) gehalten, sie enthalten populäre Erzählungen und erbauliche Reden.

3. Das Wort zu Gott

Das Wort von Gott findet einen Widerhall im *Wort zu Gott*[177]. Wie keine Religion ohne Offenbarung ist, so ist auch keine ohne Gebet im weitesten Sinne des Wortes. Wie die Entdeckung des Ursachenzusammenhanges und des Heilspfades durch Buddha und sein Entschluß zur Verkündigung desselben aus Liebe und Mitleid eine Offenbarung ohne offenbarenden Gott ist,

177 *Heiler,* Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (1918), München 1923[5]. Der dort angegebenen Literatur sind nachzutragen: *R. F. Merkel,* Gebete der Völker, München o. J.; *Jean Baruzi,* Sur la prière, Leçon ... Paris 1931; *Douglas V. Steere,* Prayer and worship, N.Y. 1934; *Floris Prins,* Historiek der gewone gebeden, Antwerpen 1937; *Abr. Joshua Heschel,* Man's quest for God, Studies in Prayer and Symbolism, N.Y. 1954; *Jakob Amstutz,* Stufen des Gebets, Bern 1954; Gebet (versch. Verf.), LThK 4², 537–551; *M. Schulien,* Opfer und Gebet bei den Atchwabo in Portugiesisch-Ostafrika, Festschrift Wilhelm Schmidt, Wien 1928, 655–676; *Geo Widengren,* The Accadian and Hebrew Psalms of lamentations as religious documents, Stockholm 1937; *G. Castellano,* Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia ed in Israele, Torino 1939; *Ger. van der Leeuw,* Antike Roep-en Klageliederen, Den Haag 1942; Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, eingel. u. übertr. v. *A. Falkenstein* und *W. v. Soden,* Zürich-Stuttgart 1953; *Erich Ebeling,* Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung" (Veröff. Inst. Orientforschung 20), Berlin 1953; *Friedrich Schwenn,* Gebet und Opfer. Studien zum griechischen Kultus (Relw. Bibl.), Heidelberg 1927; *P. O. Plassner,* Orpheus, Altgriechische Mysteriengesänge, Jena 1928; *Karl Keyssen,* Studien zum griechischen Hymnus (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 2), Stuttgart 1931; *Joh. Thomas Beckmann,* Das Gebet bei Homer, Diss. Würzburg 1932; *W. Blaszczak,* Gottanrufung und Beteuerung, Untersuchungen zu volkstümlichen Ausdrucksformen in der griechischen Literatur, Breslau 1932; *Pio Pelleriti,* Le preghiere nell' epica latina, Palermo 1934; *Sigmund Mowinckel,* Psalmen-Studien, Kristiania, I, Awān und die individuellen Klagepsalmen, 1921; III, Kultprophetie und prophetische Psalmen, 1922; VI, Die Psalmendichter, 1924; *Joh. Hempel,* Gebet und Frömmigkeit im AT, Göttingen 1922; *A. Wendel,* Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel, Leipzig 1932; *Ders.,* Das israelitisch-jüdische Gebet, Berlin 1932; *P. A. H. de Boor,* De voorbede in het OT (Oud Testamentische Studien, Leiden 3), 1943; *Elie Munk,* Die Welt der Gebete, Frankfurt 1938; *Reinh. Zorn,* Das Fürbittgebet im Spätjudentum, Diss. Gött. 1957; *Annemarie Schimmel,* Some Aspects of mystical prayer in Islam, The World of Islam NS II, 2 (112–125); *Dies.,* The idea of prayer in the thought of Iqbāl. The Muslim World, Hartford Seminary Found. 48, 3 (1958); *Henry Corbin,* Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī, ErJb 35 (1956) 182–214; *A. Hamman,* La prière I: Le NT, Paris 1959; *W. H. Griffith Thomas,* The prayers of St. Paul, Edinburgh 1914; *E. Orphal,* Das Paulus-Gebet, Gotha 1933; *G. Harden,* Paulus und das Gebet, Gütersloh 1936; *J. Haller,* Das Gebet des Apostels Paulus, Stuttgart 1938; *H. Greeven,* Gebet und Eschatologie im NT (NTliche Forsch. 3, 1), Gütersloh 1928; *J. M. Nielen,* Gebet und Gottesdienst im NT, Freiburg 1937; *A. Klawek,* Das Gebet

so ist auch die buddhistische Meditation, Kontemplation und Versenkung ein Gebet ohne Anrede an ein göttliches Wesen.

a) Es gibt Keimformen des Gebetes, in denen die Hinwendung zu einer irgendwie persönlichen Gottheit nicht erkennbar ist. Wir finden eine ganze Reihe von Worten, welche die heilige Kraft in sich tragen, ohne daß sie als Wort von Gott oder zu Gott zu erkennen sind. Es sind vor allem *„numinose Urlaute"* [178], die als Gebet gedeutet werden können, später auch mit Gebetsanrufungen verbunden werden, bei denen es aber nicht klar ist, ob sie solche in unserem Sinne sind; sie weisen jedenfalls in diese Richtung. Rudolf Otto sagt: „Das numinose Gefühl fand, als es erstmals durchbrach, auch Laute und zunächst nur Laute, nicht Worte." Die religiösen Urlaute sind die unmittelbare Reaktion auf den Eindruck des Heiligen (s. o. S. 29 ff.). Das *hū* im *Allāh hū* der Derwische ist ein solcher Urlaut, obgleich er sprachlich deutbar („er") ist. Ein anderer Urlaut ist das hebräische *has*, „still vor dem Herrn Jahwe" (z. B. Zeph. 1, 7). Die Sanskritsilbe *as* (enthalten in *āścarya*, d. h. ein *as*-Ding) wurde zu einem Laut des Staunens *(ah)*. „So treffen wir in diesem Wort den numinosen *tremor* und *stupor* geradezu noch in der ersten und ursprünglichsten Form seines Ausdruckes . . ., noch rein so, wie er mit urkräftigem rohem Urlaut ausbricht." Größte Verbreitung fand in Indien und in den von den indischen Religionen beeinflußten Ländern die heilige Silbe *Om*, entstanden aus dem Laut *aum*, der beim Auspressen der Luft aus dem Bauch entsteht. „Das m, das sie schließt, ist kein m, sondern nur der nasale Verschluß, ein beliebig langes Forttönen des *o-o-o*. Die Silbe ist eigentlich nichts als eine Art

zu Jesus, Münster 1921; *W. Emery Barnes*, Early christians at prayer, London 1925; *Fernand Cabrol*, La prière des premiers chrétiens, Paris 1929; *Radbert Kerkhoff*, Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Gebet im NT, München 1954; *G. Békés*, De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina (Stud. Anselm. 14), Rom 1942; *Michael Marx*, Incessant prayer in ancient monastic literature, Rom 1946; *Jos. Andreas Jungmann*, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegesch. Forsch.), Münster 1925; *Ludwig Briehl*, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich (Görresges. 75), Paderborn 1937; *J. Hausheer*, La méthode de l'oraison hésychaste (Or. Christ. V, 9), Rom 1927; *Georg Wunderle*, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, Würzburg 1947; Das Herzensgebet, Mystik und Yoga: Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius, übers. v. *R. Birchler* (Dok. rel. Erf.), München 1955; *Hedwig Mueller*, Das Gebet in der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung, Diss. Marburg 1925; *Franz Xaver Haimerl*, Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetsliteratur, München 1952; *Carl Richstätter*, Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebets und des mystischen Innenlebens der Kirche, Köln 1949; *Henri Bremond*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 12 Bde., Paris 1916–1936; *Ders.*, La métaphysique des saints, 1928; dt.: Das wesentliche Gebet, Regensburg 1936; *Ders.*, Prière et poésie, Paris 1926; dt. 1929; *Ders.*, Introduction à la philosophie de la prière, Paris 1929; *Ethel Stefana Drower*, The Canonical Prayerbook of the Mandaeans, Leiden 1959; Gebet (versch. Verf.), RGG 2^3, 1209–1234.

178 *Rudolf Otto*, Urlaute und Urtermini des sensus numinis, in: Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, 203 ff.

Raunen, das reflexartig in gewissen Zuständen von numinoser Ergriffenheit aus dem Innern hervorströmt als eine Selbstentladung des Gefühls von fast physikalischer Nötigung."[178]. Die Dhyānabindu-Upaniṣad (18) sagt: „Wie langgezogene Öltropfen, wie nachsummender Glockenton verhallt lautlos des *Om* Gipfel."

Om ist die heiligste aller Silben im Brahmanismus, die kürzeste sprachliche Zusammenfassung des Geheimnisses des Brahman[179]. Wahrscheinlich ist es identisch mit semitisch *aun*, einem „Laut numinosen Grauens", einer Bezeichnung des Negativ-Numinosen, das schließlich eine Bezeichnung des bösen Zauberns und des dämonischen Unwesens geworden ist. Vielleicht ist auch *Jāhu* ein solcher Urlaut, „ein alter Derwischruf", der dann zum Gottesnamen wurde. Ähnliche mystische Urlaute (μυστικὰ ἐπιφθέγματα) sind in der Anrufungsformel ἰώ, ἰώ enthalten, mit welcher die äschyleischen Gebete beginnen, desgleichen in dem bakchischen Tanzruf εὐοὶ σαβοί[180]. Bei der Totenmesse der buddhistischen Tendai-Sekte in Japan singen die Priester endlos die Vokale *a-e-o*. Ein unartikulierter Brüllruf, den die griechischen Frauen während des Opfers ausstießen, hieß ὀλολυγή oder ὀλολυγμός (Il. 6, 103). Der Schlachtruf ἀλαλά hatte ursprünglich wohl auch zauberhafte Bedeutung.

b) Nicht nur solche Urlaute, sondern jedes ernste und feierliche, mit Willenskonzentration gesprochene Wort ist für den Primitiven „heilig", d. h. mit Macht erfüllt. Das Wort ist eine zauberhafte Größe wie der Gesang. Es trägt Kraft zur Realisierung in sich, wie die Ähnlichkeitshandlung, der mimische Akt. Das Wunschwort ist potentiell bereits die Wunscherfüllung. Diese zauberhafte Idee vom Wunschwort lebt fort im Märchen. Das „Tischlein, deck dich" illustriert trefflich die Kraft des *Zauberwortes*[181]. Das Wunschwort kann die

179 *Otto*, a.a.O. 208; vgl. *Oldenberg*, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, Reg. Om.

180 Demosth. de cor. § 260; *Dieterich*, Mithrasliturgie 217.

181 *H. A. Winkler*, RGG 5², 2082 ff.; *B. Malinowski*, Argonauts of the Western Pacific, London 1922; *Adolf Erman*, Zaubersprüche für Mütter und Kinder aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums, Berlin 1901; *Jakob W. Hauer*, Die Dhāranī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sog. Mithras-Liturgie, Stuttgart 1927; *Ricardus Heim*, Incantamenta magica Graeco-Latina, Jb. f. klass. Phil., hrsg. v. *A. Fleckeisen*, XIX Suppl.-Bd., Leipzig 1892; *Jakob Grimm*, Deutsche Mythologie II, 1876⁴, 1023 ff.; *Ganzlin*, Sächsische Zauberformeln. Ein Beitrag zur Kenntnis des deutschen Volksglaubens, Progr. Bitterfeld 1902; *Fr. Hälsig*, Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrh., Diss. Leipzig 1910; *F. Ohrdt*, Danmarks tryldeformuler, Kjöbenhavn 1917/21; *Ders.*, De danske besvaergelser mod vrid og blod (Dansk Videnskab. selsk. hist. fil. meddel. 6, 3), ebd. 1922; *Ders.*, Da signed Krist. Tolkning av det religiøse indhold i Danmarks signelser og besvaergelser, ebd. 1927; *F. Genzmer*, Germanische Zaubersprüche, Germanisch-romanische Monatsschrift 32 (1950) 21–25; *Nikolsky-Petzold*, Spuren magischer Formeln in den Psalmen (Beih. Zeitschr. Alttest. Wiss. 46), Gießen 1927; *Perkmann*, Besprechen, HWDA 1, 1157–1172; *Ferd. Frhr. v. Andrian*, Über Wortaberglaube, in: Prähistorisches und Ethnologisches, Wien 1915.

Form des einfachen Indikativs oder Imperativs oder des Optativs tragen. Oft ist das Wunschwort nur der begleitende Kommentar der Wunschhandlung. So wird das Nachahmen des Regens und seiner Wirkungen (das Ausschütten von Wasser, das Sich-Verstecken unter Büschen und Bäumen) begleitet von einer Wunschäußerung. Der Mißhandlung oder Tötung des Feindes in der stellvertretenden Gestalt einer Puppe geht zur Seite die Wunschäußerung, daß das im Bild Gezeigte in Wirklichkeit geschehen möge. Häufig wird die Formel für sich allein gebraucht, weil sie schon an sich machthaltig ist. Die glückbringende Formel heißt *Segen* oder Segenswunsch, die unheilbringende *Fluch* oder „Verwünschung“ [182]. Beide sind eins in der zauberhaften Machtwirkung. Das hebräische *bārakh* bedeutet „mit Macht erfüllen“; es wird darum doppelt gebraucht im Sinne von segnen und grüßen wie von Gott preisen; das eine Mal wird die Macht dem Menschen, das andere Mal Gott mitgeteilt. Noch heute ist im Arabischen *baraka* die in allen möglichen Formen mitgeteilte Zauberkraft. Das griechische Wort ἀράομαι bedeutet Wünschen, Beten und Fluchen (= hebr. *ārar*, akkad. *arâru*). Das machtvolle Wunschwort wird auf verschiedene Weise verstärkt: zunächst durch Wiederholung (dreimal oder siebenmal, s. o. S. 165, 168 f.). Besondere Kraft erlangen Segen und Fluch durch die Nennung eines Gottesnamens; dieser wird teils lose hinzugefügt, teils in einem Rahmenmythos als „magisches Antecedens“ eingefügt. Charakteristisch hierfür ist einer der altgermanischen „Merseburger Zaubersprüche“ [183]. Wodan bespricht Balders Pferd, das sich den Fuß verstaucht hat: „So die Knochenverrenkung, so die Aderverrenkung, so die Gliederverrenkung, Knochen zu Knochen, Ader zu Ader, Glied zu Glied, als seien sie geleimt.“ Ein ähnlicher Spruch findet sich im Atharva-Veda (IV, 12), ist also urindogermanisch. Das Segenswort nimmt einen breiten Platz im Alltagsleben durch das Grußwort ein [184].

Die häufigste Form des Segens und Fluchs ist die Zuweisung der Wunscherfüllung an eine Gottheit, die schenkt oder richtet. Dem Zeus Genethlios

182 *A. E. Crawley*, Cursing and Blessing, ERE 4, 367–374; *Hempel*, RGG 5^2, 388 ff.; *Ders.*, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 79 (1925) 20–110; *Eugen Fehrle*, Zauber und Segen, Jena 1926; *Lyder Brun*, Segen und Fluch im Urchristentum, Oslo 1932; *Oskar Ebermann*, Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt (Palaestra 24), Berlin 1903; *Heinrich Harminanz*, Die deutschen Feuersegen und ihre Varianten in Nord- und Osteuropa, Helsinki 1932; *Ohrdt*, Segen, HWDA 7, 1582–1620. S. Art. Gesundbeten, Krankheitssegen, Longinussegen, Verhexung (Segen), Wolfssegen, Wurmsegen in HWDA; *J. Schabert*, Solidarität in Segen und Fluch (Bonner biblische Beiträge 14), 1958; *Ernst v. Lasaulx*, Über den Fluch bei den Griechen und Römern, Würzburg, Sommerkatalog 1844, in: Studien des klassischen Altertums, Regensburg 1854, 177–204; *K. Beth*, Fluch, HWDA 2, 1636–1652.

183 *Adalbert Kuhn*, Indische und germanische Segenssprüche, Ztschr. f. vergl. Sprachforschung XIII (1864) 58 ff.; *G. Wedding*, Die Merseburger Zaubersprüche und die Merseburger Abschwörungsformel, Merseburg 1930; *Ohrt*, Merseburger Sprüche, HWDA 6, 182 ff.

184 *G. A. Barton*, Salutations, ERE 11, 104 ff.

wird die Vollziehung des väterlichen Fluches zugeschrieben[185]. An die Stelle von „sei gesegnet", „sei verflucht" tritt „Gott segne (strafe) dich". Hier werden Segen und Fluch dem Willen Gottes untergeordnet, der ihre Anwendung regelt und ihr Eintreffen in seiner Hand behält. Das zauberhafte Segens- oder Fluchwort ist dem Gebet angenähert und doch noch kein völliges Gebet. Denn die Haltung des Segnenden oder Fluchenden ist keine gerade Stellung gegenüber Gott, sondern eine schräge. Eine Annäherung des Fluches an das Gebet liegt auch in der Übergabe eines Menschen an die chthonischen oder dämonischen Mächte (παραδιδόναι τοῖς χθονίοις oder τῷ σατανᾷ; 1. Kor. 5, 5)[186]. Auch der dem Gebet angenäherte Segen oder Fluch behält irgendwie seine ursprünglich zauberhafte Art. Segen und Fluch sind unwiderruflich. Ein charakteristisches Beispiel ist der Segen Isaaks (1. Mos. 27): nachdem dieser den Erstgeburtssegen über den betrügerischen Jakob gesprochen, kann er ihn nicht wieder zurücknehmen noch kann er einen gleichwertigen Segen über Esau aussprechen.

Segen und Fluch sind besonders wirksam, wenn sie von machtführenden Menschen gesprochen werden, vom Familienvater, Häuptling, König, Medizinmann, Priester, Propheten, Sterbenden, Fremdling, Bettler und Schutzflehenden. Segen und Fluch werden irgendwie substantiell gedacht, als Kraftstoff, der in den Leib des Gesegneten oder Verfluchten eingeht oder ihn wenigstens umschwebt, wie eine Aura umgibt; der Segen kehrt, wenn er über einen Unwürdigen gesprochen, zum Segnenden zurück, wie es in der Aussendungsrede Jesu heißt (Mt. 10, 13). Der Fluch hat nach antiker Vorstellung eine ansteckende Macht. Darum ist der Verfluchte oder Verfemte tabu. Ein jeder, der mit ihm ißt oder trinkt, wird von seiner Fluchkraft angesteckt. Diese uralte Vorstellung lebt fort in der Exkommunikation der römischen Kirche; wer mit einem *excommunicatus vitandus* verkehrt, verfällt selbst der Exkommunikation. Ja selbst für den Verfluchenden ist darum der Fluch nicht ungefährlich; man sichert sich gegen diese Gefahren dadurch, daß man einem Fluch gegen einen Volksgenossen einen Segen für sich selbst folgen läßt.

Segen und Fluch leben in der höheren Religion fort. Der Aaronitische Jahwe-Segen (4. Mos. 6, 24) ist ein Stück der israelitischen Tempel-Liturgie und noch der christlichen Liturgie. Besondere Kraft wird im römischen Katholizismus dem Segen des Neupriesters, des Bischofs und Papstes zugeschrieben. „Um den Segen eines Neupriesters zu bekommen, soll man ein Paar Stiefel durchlaufen; um den e r s t e n Segen eines solchen zu bekommen, einen Gaul totreiten", lautet ein süddeutsches Sprichwort. Der Papst erteilt seinen Segen von der Loggia des Vatikans *urbi et orbi;* in der modernen Zeit tragen Ätherwellen den Segen weiter.

185 *Plutarch,* Moral 766 c.
186 *Deißmann,* Licht vom Osten 118.

Der Fluch lebt mit besonderer Kraft in der israelitischen Psalmenfrömmigkeit[187]. Verflucht werden die Feinde des Volkes Israel, seine Bedränger und Peiniger, z. T. in grausigen Worten: „Du Verstörerin Babel, heil dem, der dir vergilt, heil dem, der deine Kindlein nimmt und zerschmettert sie an einem Felsen" (Ps. 137, 9). Die Übernahme dieser Fluchpsalmen bereitete dem christlichen Bewußtsein viele Schwierigkeiten. Man suchte darum, ihnen eine geistige Bedeutung unterzulegen und bezog sie auf die Feinde Gottes und der Kirche, auf die satanischen Mächte und bösen Gedanken (die letztere Deutung gab Benedikt im Prolog seiner Regel den im Psalmwort zitierten Kindlein).

Schon die erleuchtete heidnische Frömmigkeit hat die Irreligiosität und Unsittlichkeit des Fluches erkannt. In den aramäischen Aḥiḳar-Sprüchen aus dem 5. Jahrhundert heißt es: „Wenn Gutes aus dem Munde der Menschen ausgeht, ist es gut; wenn aber ein Fluch aus ihrem Munde ausgeht, verfluchen die Götter sie."[188] Das Neue Testament verwirft den Fluch. Jesus sagt: „Segnet, die euch fluchen" (Luk. 6, 28), Paulus: „Segnet und fluchet nicht" (Röm. 12, 14). Freilich hielt der Fluch sehr bald seinen Einzug in die kirchlichen Dokumente der Konzilien und Päpste. Ketzer und kirchenpolitische Gegner wurden verflucht (s. o. S. 302 f.). Ein besonders schauerliches Beispiel ist der Fluch Clemens VIII. über Kaiser Ludwig den Bayern:

„Er sei verflucht bei seinem Eingang, verflucht bei seinem Ausgang. Der Herr schlage ihn mit Wahnsinn, mit Blindheit und geistiger Wildheit. Der Himmel sende auf ihn seine Blitze. Der Zorn des allmächtigen Gottes und der seligen Petrus und Paulus ... entbrenne an ihm in dieser und in der kommenden Welt. Der Erdkreis kämpfe gegen ihn, die Erde tue sich auf und verschlinge ihn lebendig. In seinem Geschlecht sei ausgetilgt sein Name, und es verschwinde sein Gedächtnis von der Erde. Alle Elemente seien ihm feindselig. Seine Wohnung sei wüste, und alle Verdienste der Entschlafenen und Heiligen sollen ihn zuschanden machen und schon in diesem Leben ihre offene Rache an ihm kund werden lassen, und seine Söhne sollen aus ihren Wohnungen vertrieben und vor seinen Augen in die Hände der sie verderbenden Feinde gegeben werden."[189]

c) Eine Abart des Fluches ist der *Eid*[190]. Dieser ist ursprünglich eine bedingte Selbstverfluchung, die oft mit einem Ordal oder Ähnlichkeitszauber

187 *Sigmund Mowinckel,* Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung (Psalmen-Studien 5), Christiania 1924; *Hempel,* RGG 5², 391 ff.; *J. Schabert,* Fluchen und Segnen im AT, Biblica 39 (Rom 1958) 1–26; *Ders.,* Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt, Bonn 1958.

188 Col. VIII, 123 f.; *A. Cowley,* Aramaic Papyri of the fifth century, Oxford 1923, 224.

189 *Mirbt,* Quellen 225.

190 Oath (mehrere Verf.), ERE 9, 430 ff.; *Rudolf Hirzel,* Der Eid, Ein Beitrag zu seiner Geschichte, Leipzig 1902; *L. Wenger,* Der Eid in den griechischen Papyri, Zeitschr. d. Savigny-Stift. Rom. Abt. 23 (1902) 158–254; *Richard Lasch,* Der Eid, Seine Entstehung und Beziehung zwischen Glaube und Brauch der Naturvölker,

verbunden ist. Die Zauberhandlung stellt das Schicksal des Eidbrüchigen dar. Besonders beliebt ist das Zerstückeln eines Opfertieres, durch dessen beide Hälften der Schwörende hindurchschreitet, oder das Zerschlagen eines anderen Gegenstandes. Die Eidesworte sprechen dieses Schicksal ausdrücklich aus. Der assertorische Eid bildet bisweilen die Einleitung zum Gottesurteil oder Ordal[191] (Feuer-, Wasserprobe). Bei Eidesunfähigen tritt das Ordal an die Stelle des Eides. Der promissorische Eid hingegen ist auf die Zukunft bezogen. Als die russischen Waräger 945 einen Vertrag mit dem Kaiser von Byzanz schlossen, hieß es in dem heidnischen Teil, daß die Treubrüchigen weder bei Gott noch bei Perun (dem slawischen Gewittergott) ihre Hilfe finden und von ihren Schilden geschützt werden mögen; sie sollen durch ihre eigenen Schwerter, ihre Pfeile und andere Waffen fallen und sie sollen Sklaven sein in dieser und in der zukünftigen Welt. Nach dem nordischen Brauch wird auf Schiffe, Pferde und Schwerter die *álog* (Verfluchung) gelegt, damit sie ihrem eidbrüchigen Besitzer zum Verderben werden sollen[192]. Eine andere Form der bedingten Selbstverfluchung ist das Pfandsetzen eines wertvollen Gegenstandes. Man schwört bei dem, was man am liebsten hat, der Vater beim Haupt seiner Kinder, die prachtliebende Frau bei ihrem kostbarsten Schmuckstück. Die bedingten Fluchworte haben Kraft in sich, im Falle des Eidbruches die ausgesprochenen Wirkungen zu realisieren. Damit die Worte des Schwörenden diese Zauberkraft erlangen, erfolgt eine Berührung desselben mit machthaltigen Objekten, mit Steinen, mit Eidringen (bei den Germanen), mit einem Körperteil (Haupt, Auge, Haaren, Bart, Phallus), mit dem Opfertier, mit Waffen. In christlicher Zeit traten christliche Heiligtümer an ihre Stelle: Altar, Kruzifix, Reliquien, Behälter der konsekrierten Hostie, Bibel

Stuttgart 1908; *Fr. Thudichum,* Geschichte des Eides, Tübingen 1911; *A. B. Mercer,* The Oath in Babylonian and Assyrian Literature, Paris 1912; *Johann Pedersen,* Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam, Straßburg 1914; *K. Marót,* Der Eid als Tat (Acta Litt. ac. Scient. R. Univ. Francisco-Joseph., Sect. phil.-hist. I, 1), Szeged 1924; *Erwin Seidl,* Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht, 2 Bde. (Münchener Beitr. z. Papyrusforschung 17, 24), 1935; *Philipp Hofmeister,* Die christlichen Eidesformen, Eine liturgie- und rechtsgeschichtliche Unters., München 1957; *Bertholet,* RGG 2^2, 49 ff.; *Morenz, F. Horst, Bauernfeind,* RGG 2^3, 347 ff.; *R. Mohr, H. Gross, Fehr,* Eid, HWDA 2, 659–672; *G. Holzherr, J. Lederer,* LThK 3^2, 727 ff.

191 Ordeal (versch. Verf.), ERE 9, 507–533; *Müller-Bergström,* Gottesurteil, HWDA 3, 994–1064; *Hempel,* RGG 4^2, 745 ff. (Lit.); *H. Nottarp, E. Kutsch,* RGG 2^3, 1807 ff.; *C. Wiedemann,* Die Gottesurteile bei den Bantuvölkern, Sudannegern und Hamiten, Weida/Thür. 1909; *Heinrich Glitsch,* Gottesurteile, Leipzig 1913; *Peter Browe,* De ordaliis, 2 Bde., Rom 1932–1933; *Willy Schilde,* Orakel und Gottesurteile in Afrika, Leipzig 1941; *H. Nottarp,* Gottesurteile. Eine Phase im Rechtsleben der Völker, Nürnberg 1949; *Ders.,* Gottesurteilsstudien, München 1956; *C. Frh. v. Schwerin,* Rituale für Gottesurteile, Sitzb. Heidelberg. AW, phil.-hist. Kl., 1932/33, 3; *Ch. Leitmann,* Die Kirche und die Gottesurteile (Wiener rechtsgesch. Arb. 2), Wien 1953.

192 *de Vries* II, 51.

oder Evangelienbuch. Der Muslim schwört auf den Ḳorān, der Sikh auf den Granth, der Parse auf das Avesta.

Die ursprüngliche Eidformel enthielt wie das Wunschwort, wie Segen und Fluch keinen Gottesnamen. Auf späterer Stufe wurde die Gottheit als die richtende Macht anerkannt, sei es in der Form der dritten Person: „Wenn ich die Unwahrheit sage oder mein Versprechen nicht halte, möge Gott mich so oder so strafen", oder in der Form der unmittelbaren Anrufung Gottes als Zeuge und Helfer. Der im Eid enthaltene Fluch wird so zum Gottesurteil. Eine solche Eidformel mit Nennung des Gottesnamens finden wir in der germanischen Religion: hjalpi mer sva Freyr ok Njordr ok hinn allmakti Ass (Odin)[193]. Nicht unwahrscheinlich ist, daß „helfen" ursprünglich verfluchen bedeutet.

Trotz der Verknüpfung des Eides mit der Gottheit bleibt das Element des immanenten Zwanges. Der Schwörende hat es in seiner Hand, welchem Schicksal er verfällt; die Fluchkraft umschwebt sein Haupt und entlädt sich, wenn er eidbrüchig wird, früher oder später. Der Zauberglaube hat die Folge, daß man durch allerlei Manipulationen sich gegen die zauberhaften Fluchwirkungen sichert. Die Franken stahlen Reliquien aus den Reliquienbehältern, damit auf diese Weise die Ladung der Eidworte mit Fluchkraft nicht erfolgen sollte. Beliebt war in Süddeutschland der „kalte Eid", der darin besteht, daß die Wirkung des Schwurgestus[194] (die drei erhobenen Finger) durch den umgekehrten Gestus der nach unten gehaltenen Finger der linken Hand aufgehoben wird.

Der Selbstzwang und Gotteszwang beim Eid ist das Motiv des viel umstrittenen Jesuswortes: „Ihr sollt überhaupt nicht schwören" (Mt. 5, 34 ff.). Der Mensch hat keine Macht mit seinem Schwurwort: er kann mit seiner Pfandsetzung oder seiner Selbstverfluchung „kein einziges Haar schwarz oder weiß machen". Um dieses Glaubens an eine zauberhafte Kraft willen verwirft Jesus den Schwur, wobei er in erster Linie nicht den Eid vor Gericht, sondern das alltägliche Schwören im Auge hat[194a]. Nur kleinere Gruppen der Christenheit haben das Wort im Sinne einer radikalen Ablehnung auch des kirchlichen Glaubenseides und des politischen Treueeides aufgefaßt. Die christlichen Theologen gaben dem Eid eine ganz neue Deutung: Schwören heißt, Gott zum Zeugen der Wahrheit anrufen. Zugleich schränkten sie den promissorischen Eid gegen seinen Mißbrauch ein: der Eid ist eine Anerkennung der Souveränität Gottes als des höchsten Gesetzgebers und Richters und verpflichtet darum zu nichts, was Gottes Willen und dem Gewissen widerspricht. In dieser Auffassung ist die römische Kirche mit Luther eins. Trotz einer solchen geistig-

193 *de Vries* II, 50.

194 *Eberhard Frh. v. Künßberg,* Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung (Rechtswahrzeichen 4), Freiburg 1941.

194a *E. Rietschel,* Das Verbot des Eides in der Bergpredigt, Theol. Stud. Krit. 79 (1906) 373–418; weitere Lit. WBNT 1121; *Bauernfeind,* RGG 2[3], 350 f.

sittlichen Auffassung gibt die römische Kirche dem Eid einen breiten Raum, besonders durch die Forderung des Glaubenseides *(Professio Tridentina,* Antimodernisteneid)[195]. Die Nachwirkung der uralten Idee der Selbstverfluchung ist in verschiedenen Eidesformeln deutlich. Ein zur römischen Kirche zurückkehrender Apostat, Häretiker oder Schismatiker verspricht, dauernd in der Gemeinschaft der Kirche zu bleiben, und bekräftigt dieses Versprechen mit der Selbstverfluchung: „Wenn ich, was ferne sei, von dieser Einheit aus irgendeinem Anlaß oder Grund mich trennen sollte, möge ich als Meineidiger der ewigen Pein schuldig befunden werden und mein Teil haben mit dem Urheber der Spaltung in der kommenden Welt." [196]

d) Mit dem Fluch verwandt ist die *Beschwörung*[197]. Sie unterscheidet sich von ihm dadurch, daß sie an feindliche und gefährliche, irgendwie persönlich oder menschlich gedachte Geistwesen (Naturgeister, Krankheitsgeister, Totengeister, Dämonen) sich richtet, darum im Unterschied von den meisten Fluchformeln in der Du-Form erfolgt. Die Beschwörung hat eine doppelte Bedeutung: die Entfernung, Beseitigung, Verscheuchung, Fernhaltung, Bannung oder die Herbeilockung, Herbeizwingung, Begütigung, Beschwichtigung der Geister. Erstere wird begleitet von einer drastischen Handlung (ἀποπομπή, ἀποτροπή) oder vom Lärmen mit Instrumenten (s. o. S. 177 f.). Die einfachste babylonische Formel lautet: „Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen." [198] Die Beschwörung ist meist mit der Aufforderung verbunden, wegzugehen, einen Ort, einen Gegenstand oder eine Person zu verlassen. Oft werden zahlreiche drängende Imperative aneinandergereiht. Die Beschwörung ist vielfach mit einer illustrierenden Zauberhandlung verbunden. In einem altsächsischen Zauberspruch gegen Wurmkrankheit wird diese in einen Pfeil gebannt, der an die böse Stelle gehalten wird; dabei wird gesprochen:

195 *Denzinger,* Enchiridion nr. 994 ff., 2145 ff.

196 *Mirbt,* Quellen 589.

197 *G. A. Reichard,* The Compulsive Prayer (Monogr. Am. Ethn. Soc. 7), New York 1944; *A. Wiedemann,* Magie und Zauberei im alten Ägypten (AO 6, 4), Leipzig 1905; *Fr. Lexa,* La magie dans l'Egypte antique, Paris 1925, II; *Bonnet,* RLÄR 111 ff.; *Otto Weber,* Die Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern (Der alte Orient VII, 4), Berlin 1906; *G. Meier,* Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû, Berlin 1937; *Jeremias,* HAOG 410 ff.; Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, eingel. und übertr. v. *A. Falkenstein* und *W. v. Soden,* Zürich 1953, 295–353; *A. Jirku,* Die Dämonen und ihre Abwehr im AT, Leipzig 1912; *J. Tamborino,* De antiquorum daemonismo (RVV VII, 3), Gießen 1909; *Richard Wünsch,* Die Geisterbannung im Altertum, Festschrift Univ. Breslau 1911, 9–32; *M. Petrocchi,* Exorcismi e magia dell' Italia del Cinquecento e del Seicento, Napoli 1957; *Schlusser,* Beschwörung HWDA 1, 1109–1129; *Stegemann,* Donnerbeschwörungen, HWDA 2, 32 ff.; *Ohrt,* Verbannung, ebd. 8, 1546 ff.; *Bertholet,* RGG 2^2, 474 f.; *W. E. Mühlmann,* RGG 1^3, 1091 f.; *Ratschow,* RGG 2^3, 832 f.; *Fr. Pfister,* RAC 2, 169 ff.

198 *Erich Ebeling,* Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhaltes 2 (Wiss. Veröff. d. Deutschen Orient-Ges. 28), Leipzig 1915, Nr. 49.

Geh aus, Wurm, mit den neun Würmlein
Aus dem Mark in die Adern,
Von den Adern in das Fleisch,
Von dem Fleisch in die Haut,
Von der Haut in diesen Pfeil[198a].

Und wenn der Wurm in den Pfeil gekrochen ist, wird der Pfeil in den wilden Wald geschossen, wo die krankheitbringenden Dämonen hausen. Am griechischen Allerseelentag wird der Boden aufgekehrt mit den Worten: „Fort von hier, ihr Totengeister, die Anthesterien sind vorbei" (θύραζε, κῆρες, οὐκ' ἐτ' ἀνθηστήρια)[199]. Die Aufforderung „Geh fort" oder „Bleib hier" geht oft über in ein freundliches Bitten oder Zureden. Sie verbindet sich auch mit begütigenden oder beschwichtigenden Naturlauten wie Schnalzen (ποππυσμός)[200]. Die Grenze zwischen Beschwörung und Bitte ist vielfach fließend.

Nicht jeder Mensch hat Macht, Dämonen zu beschwören. Die Dämonenbannung ist eine Kunst, die entweder erlernt werden muß oder auf besonderer Begabung beruht. Auch hier steht neben einem professionellen ein charismatisches Beschwörertum. Für die Beschwörung sind besonders geeignet Häuptlinge, Medizinmänner, Schamanen, Priester und Propheten. Aber auch der gewöhnliche Mensch kann beschwören unter der Voraussetzung, daß er die richtige Formel kennt. Die Dämonenbeschwörung ist nicht nur ein Stück der primitiven Religion, sondern ein wichtiges Element auch aller antiken Religionen, besonders der ägyptischen, babylonischen, indischen (Atharva-Veda)[201] und persischen (Vendidad, eigentlich Videvdāt, d. h. bestimmt zum Fernhalten der *daēvas*)[202]. Geisterglaube und Beschwörungskunst lebten wieder auf im Spätjudentum und im Hellenismus. Die Zeit Jesu war eine Blütezeit der Dämonenbannung. Hellenistische Fromme und jüdische Rabbinen beschworen ebenso Dämonen wie Jesus und die Apostel[203]. Jesu dämonenaustreibende Tätigkeit gehört zu seinen am besten gesicherten geschichtlichen Zügen. Ihr großer Unterschied gegenüber der professionellen Dämonenbannung der antiken Welt liegt in dem Verzicht auf alle äußeren geheimnisvollen Praktiken. Die Austreibung der bösen Geister geschieht nur durch die Kraft der imperativen Rede: „Ich gebiete dir, fahre aus" (Mk. 9, 25; vgl. 1, 25; 5, 8). In der apostolischen Dämonenaustreibung wird die Nennung des

198a *Müllenoff-Scherer*, Denkmäler, Berlin 1892³, I 17 Nr. 5; HWDA 9, 1546.
199 *Nilsson*, GGR 167, 209.
200 *Heiler*, Gebet 48.
201 100 Lieder des Atharva-Veda, übers. v. *Julius Grill*, Stuttgart 1888; Hymns of the Atharvaveda, transl. *M. Bloomfield* (SBE 42), Oxford 1897; Atharva-Veda-Samhita with a critical and exegetical Commentary by *William Dwight Whitney*, ed. *Ch. R. Lamman*, Cambridge/Mass. 1905; Atharwaweda, übers. v. *Friedrich Rückert*, hrsg. v. *Herman Kreyenborg*, Darmstadt 1923; *Winternitz*, Geschichte der indischen Literatur I, 103–138.
202 Avesta, übers. v. *Fritz Wolff*, Berlin 1924, 317–439.
203 *Jülicher*, RGG 2², 475 ff.

Namens Jesu zum wichtigsten Hilfsmittel der Bannung; der Name macht den Genannten gegenwärtig und verleiht der Beschwörung unfehlbare Kraft (s. o. S. 275 f.).

An die Stelle der freien, charismatischen Dämonenaustreibung trat allmählich ein feststehender Ritus[204]. Es entstand ein besonderes Amt in der Kirche, das des Exorzisten, das als einer der *ordines* bis heute in der römischen Kirche fortlebt. Die Dämonenbeschwörung ist ein Stück des kirchlichen Rituals, sowohl des östlich-orthodoxen wie des römischen. Ein Wesensstück primitiver und antiker Religionen lebt darin bis in die moderne Zeit fort.

Im Taufritual der griechisch-orthodoxen Kirche spricht der Priester:

„Es schilt dich, Teufel, der Herr, der in die Welt gekommen ist und unter den Menschen sein Zelt aufgeschlagen hat, auf daß er deine Gewaltherrschaft vernichte und die Menschen befreie. Er, der am Holz über die feindlichen Mächte triumphierte, ... der durch den Tod den Tod vernichtet und den, der des Todes Gewalt besaß, seiner Macht beraubt hat, d. h. dich, den Teufel, ... er selbst befiehlt dir auch jetzt durch uns: habe Schrecken, fahre aus und hebe dich hinweg von diesem Geschöpf. Kehre nicht wieder zurück, verbirg dich nicht in ihm, begegne ihm auch nicht, wirke nicht auf es ein, weder bei Tage oder am Morgen oder am Mittag, fahre vielmehr hin in deinen Tartarus, bis zum großen Tage des Gerichtes, das bereit ist. Habe Schrecken vor dem Gott, ... vor welchem erzittert der Himmel und die Erde und alles, was darinnen ist. Fahre aus und hebe dich hinweg von dem besiegelten, neu erwählten Streiter Christi, unseres Gottes ... Fahre aus und hebe dich hinweg von diesem Geschöpf mit aller deiner Macht und allen deinen Engeln ..."

Der zweite Exorzismus lautet:

„... Ich beschwöre dich also, den ganz bösen, unreinen, unlauteren, abscheulichen und widerwärtigen Geist durch die Kraft Jesu Christi, der alle Gewalt besitzt im Himmel und auf Erden, der zu dem tauben und stummen Dämon spricht: Fahre aus von dem Menschen und kehre nicht mehr zu ihm zurück: erkenne deine nichtige Macht, die nicht einmal über Schweine etwas vermag. Erinnere dich dessen, der dir auf deine Bitte erlaubte, in die Schweineherde zu fahren (Mk. 5, 13). Fürchte dich vor dem Gott, auf dessen Geheiß die Erde über den Wassern fest wurde, der den Himmel erschaffen ... Ich beschwöre dich beim heilbringenden Leiden unseres Herrn Jesu Christi, bei seinem kostbaren Leibe und Blute und bei seiner furchtbaren Ankunft. Denn kommen wird er und nicht säumen, zu richten die ganze Erde, und er wird dich und deine Mitwirkenden mächtig züchtigen im höllischen Feuer, indem er dich überantwortet der äußersten Finsternis, wo der Wurm, der ruhelose, nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt ..."

Dann erfolgt im dritten Exorzismus der Übergang in das Gebet:

„Herr der Heerscharen, ... spüre auf, mache ausfindig und vertreibe von ihm alle Einwirkungen des Teufels. Schilt die unreinen Geister und verjage sie und reinige die Werke deiner Hände, gebrauche deine scharfe Macht und zerschmettere den Satan

204 *Franz J. Dölger*, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Paderborn 1909; *L. Delatte*, Un office byzantin d'exorcisme, Bruxelles 1957.

schleunig unter seinen Füßen. Verleihe ihm den Sieg über ihn und seine unreinen Geister ... Vertreibe von ihm jeden bösen und unreinen Geist, der sich in ihm verborgen hat und eingenistet in seinem Herzen ..." [204a]

Kürzer gefaßt ist die Beschwörung am Eingang des römischen Taufrituals: „exi ab eo, spiritus immunde, et da locum spiritui sancto"; ihm folgt ein längerer Exorzismus bei der Kindertaufe, eine ganze Kette von solchen bei der Erwachsenentaufe [205].

Eine Beschwörung gehört zu der sonntäglichen Wasserweihe und zur Weihe der heiligen Öle am Gründonnerstag. Der „große Exorzismus" aber wird an den von bösen Geistern Besessenen mit großer Feierlichkeit vorgenommen: „adiuro te, serpens antique ... imperat tibi Deus ... exi, exi, exi, da locum" usw. [206]

Eine besondere Form der Dämonenbeschwörung ist die ἀπόταξις *(abrenuntiatio)* [207]. In der östlichen Taufliturgie wird der nach Westen gewendete Täufling dreimal gefragt: „Widersagst du dem Satan? Und allen seinen Werken? Und allen seinen Engeln? Und allem seinem Dienst? Und aller seiner Pracht?" Der Täufling antwortet jedesmal: „Ich widersage". „Hast du dem Satan widersagt?" „Ich habe widersagt" (dreimal). — „So blase und speie ihn an!" (s. o. S. 178).

Uraltes Menschheitsgut ist hier bewahrt. Hier lebt das Bewußtsein von der Realität des Bösen als einer furchtbaren Macht. Zu beachten ist dabei, daß das Taufritual auf die Erwachsenentaufe zugeschnitten ist, später aber nur wenig verändert auf die Kindertaufe übertragen wurde. Die gebieterische Macht des Wortes kommt wuchtig zum Ausdruck: nicht Menschenwort ist die Beschwörung, sondern Gottes Wort: „Imperat tibi maiestas Dei."

e) Eine Parallele zur Beschwörung ist die *Anrufung* (ἐπίκλησις, *advocatio*). Die Herbeirufung des höheren Wesens [207a] geschieht durch die Urlaute des Pfeifens und Schnalzens (vgl. o. S. 307), häufig auch durch das Läuten einer Glocke (s. o. S. 177), so noch heute in shintoistischen und hinduistischen Tempeln. Stehende Formeln sind das griechische δεῦρο oder δεῦτε („hierher") und ἐλθέ („komm"), das lateinische *adesto, veni.* Die Epiklese trägt vielfach den Charakter einer Beschwörung. Entscheidend ist nicht die Formel, die Anrede, sondern die Haltung. Solange der Mensch glaubt, einen Zwang auf das höhere Wesen auszuüben, liegt Beschwörung vor. Totengeister und Wahrsagegeister, Regen- und Wolkendämonen werden beschworen. Sobald aber der Mensch sich unter das höhere Wesen beugt, sich von ihm abhängig macht, sich ihm gegenüber hilfsbedürftig weiß, haben wir ein Gebet im eigentlichen Sinne.

204a Taufe und Firmung im byzantinischen Ritus, übs. *L. v. Rudloff*, 1938, 18 ff.
205 *Heiler*, Katholizismus 232 f. 206 Ebenda 234.
207 *A. Maclean*, ERE 1, 49 ff.; *M. Rothäusler, Ph. Oppenheim*, RAC 1, 558–564.
207a *Laager*, Epiklesis, RAC 5, 577–599 (Lit.).

Aber auch die Gebetsanrufung ist noch durchdrungen von dem Glauben an die geheimnisvolle δύναμις des Wortes.

Die gebetsartige Epiklese ist eine doppelte:

1. liturgische Epiklese: Gott wird zum Opfer und Kult herbeigerufen. In der urindogermanischen Religion wurden die Götter gebeten, auf der Opferstreu im Freien Platz zu nehmen (s. o. S. 73 f.). Im Tempelkult wird die Gottheit in das Götterbild gerufen, das erst durch ihre Einwohnung zu einem heiligen Objekt und wirkungskräftigen Unterpfand ihrer Gegenwart wird. In der Epiklese[208] der christlichen Urgemeinde wird der erhöhte Christus zur feiernden Gemeinde herbeigerufen. Dieser Ruf ist jedoch doppelsinnig, insofern die liturgische Epiklese zugleich eschatologischen Charakter trägt; sie erfleht Christi Wiederkunft in Herrlichkeit (*Māranathā,* „Unser Herr, komm!", s. o. S. 263)[208a]. Die Epiklese in den Thomas-Akten (50): ἐλθὲ καὶ κοινώνησον ἡμῖν ist eine eucharistische; sie erbittet Christi Gegenwart beim Abendmahl. An die Stelle dieser personalen Epiklese tritt später eine sachliche: die Herabrufung des Pneuma oder Logos auf die Elemente von Brot und Wein zum Zwecke der Verwandlung (s. o. S. 257).

2. Verschieden von der liturgischen Epiklese ist die *Gebetsepiklese* im engeren Sinne. Gott wird zur Hilfe herbeigerufen. Die Formel „komm" wird auf allen religiösen Stufen als Hilferuf gebraucht, besonders häufig im Psalter. Dieser Hilferuf ist zum Einleitungsruf des Stundengebets in der abendländischen Kirche geworden: „Deus, in adiutorium meum intende, domine, ad adiuvandum me festina." In der Mystik hat die Gebetsepiklese nicht den Zweck der Hilfeleistung, sondern der Einigung. „Komm" ist die Formel des gotthungrigen Mystikers. „Komm, Herr, zu mir, du allgewaltiger Gott (Eros), Herr alles Schönen in der Welt, erhöre mich", heißt es im Leidener Zauberpapyrus[209]. „Komm zu mir, zu mir", betet der tamulische Mystiker Māṇikka Vāśagar[210]. Ἐλθέ ist der immer wiederkehrende Ruf im Eingangsgebet der Ἐρωτες τῶν θείων ὕμνων des byzantinischen Mystikers Symeon des Neuen Theologen: „Komm, wahres Licht, komm, ewiges Licht ... Komm, nach dem meine arme Seele sich gesehnt hat und sehnt; komm, Einsamer zum Einsamen ..., komm, meine Freude, mein Ruhm, meine stete Wonne."[211] „Veni Creator Spiritus", „veni sancte Spiritus" lautet der Anfangsruf der Pfingsthymnen. „Veni, quia sine te nulla erit laeta dies" ruft der Verfasser der

208 *Heiler,* Katholizismus 401 ff.; *Ders.,* UO 257 ff. (Lit.); *Kurt Goldammer,* Die eucharistische Epiklese in der mittelalterlichen abendländischen Frömmigkeit, Diss. Marburg 1941; *J. P. de Jong,* LThK 3^2, 935 ff.; *Laager,* RAC 5, 585 ff.

208a *G. Klein,* RGG 4^3, 732 f.

209 Papyri Graecae magicae. hrsg. u. übers. v. *Karl Preisendanz,* Leipzig 1928, Nr. 12 f.

210 Tiruvāśagam, transl. *Pope,* 83.

211 Div. am 1, Cod. Mon. graec. 177, fol. 209 a.

Imitatio Christi (III, 21, 4). Dieser Ruf klingt wider in der evangelischen Liederdichtung:

„Komm, o mein Heiland, Jesu Christ,
Mein's Herzens Tür dir offen ist"
(Georg Weissel).

f) Der Schrei des gottfernen Menschen nach der Gottesnähe ist ein Urlaut des echten Gebetes. Aus ihm spricht das Bewußtsein der Unfähigkeit des Menschen, zu Gott zu kommen; darum fleht er umgekehrt um das Kommen Gottes zum Menschen. Das Wesen der Religion ist in diesem Gebetsruf erkennbar.

Das Kommen Gottes zum Menschen wird aber immer irgendwie als Gericht über ihn empfunden: der Heilige kommt zum Unheiligen, der Reine zum Unreinen, der Starke zum Schwachen. Alle Reinigungsriten (s. o. S. 185 ff.) genügen nicht; darum bekennt der Mensch vor Gott seine Profanität, Unreinheit, Sündigkeit und Schuld.

Das Bußgebet ist nicht nur ein Stück der israelitisch-christlichen Offenbarungsreligion, sondern ein Stück Menschheitsreligion. Schon primitive Gebete enthalten ein *Sündenbekenntnis*[211a]. Förmliche Bußgebete finden wir in Babylonien, Ägypten und im alten Indien[212]. Von besonderer Innigkeit sind die an Varuṇa gerichteten Bußhymnen der Veden. Die prophetische Verkündigung bewirkte eine Schärfung des Gewissens: tibi soli peccavi (Ps. 51, 6). Der Psalter[213] umfaßt die tiefsten Bußgebete der Menschheit (die sieben Bußpsalmen), vor allem den Psalm *Miserere* (Ps. 51), der in der christlichen Liturgie zum Bußgebet schlechthin geworden ist. Die spätjüdische Frömmigkeit wurde durch weitere Bußgebete bereichert (Neh. 9, 33 ff.; Dan. 9, 4 ff.). Das Bußgebet erlangte eine zentrale Stellung in der Liturgie des Versöhnungstages[214]. Auch in der frühchristlichen Liturgie erhielt das Bußgebet einen Platz[215]. Noch größere Ausdehnung gewann das als *Apologia*[215a] bezeichnete Sündenbekenntnis im abendländischen Gottesdienst, nämlich am Eingang der Messe, in der Prim und in der Complet des Stufengebetes, bei der Krankenölung. Im *Confiteor* ruft die betende Gemeinde Gott und die ganze himmlische Welt als Zeugen ihrer Sündigkeit auf; ihr Schuldbekenntnis gipfelt in dem dreifachen Ruf: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa. Das Bußgebet wurde erneuert in der reformatorischen Liturgie. Olaus Petri, der schwedische Reformator, und Calvin haben Bußgebete verfaßt, in denen mit der

211a *Heiler,* Gebet[5] 87 f.
212 *Heiler,* Gebet[5] 87 f., 176 f.
213 *A. Deissler,* LThK 2[2], 822 f.
214 *Elbogen,* Geschichte des jüd. Gottesdienstes 149 ff.
215 1. Clem. 60; Euchologion Serapions, hrsg. v. *Wobbermin,* Nr. 27; Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (TU., N.F. II, 3 b), Leipzig 1899; *Heiler,* Gebet 453.
215a *F. Cabrol,* Apologies, DALC I, 2591–2601.

Anerkennung der völligen Verderbnis und Ohnmacht des Menschen das volle Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Christi Erlösungstat verbunden ist[216].

Die *Beicht*[217] ist aber nicht nur *confessio coram Deo,* sondern auch Bekenntnis vor dem Stellvertreter Gottes, sei es Priester oder Gemeinde. Die Beicht ist nicht eine Erfindung der römischen Kirche, sondern eine Menschheitsinstitution. Schon primitive Völker kennen das Bekenntnis vor der Gemeinde, der Familie oder dem Priester, das Sündenbekenntnis und den Sühneritus[217a]. Bei afrikanischen Völkern wird eine individuelle Beichte besonders bei Krankheit und Schwergeburt abgelegt, in Zentralamerika bei Krankheit. In Mexiko werden vorwiegend fleischliche Sünden vor dem Priester der Göttin Tlacolteotl gebeichtet. In Peru findet die Beichte vor dem Ichuri in Verbindung mit mimischen Riten statt[217b]. In Babylonien wurden bei Beschwörungen und Gebeten ganze Sündenregister verlesen, damit auch eine dem Büßer unbewußte Sünde nicht übersehen wurde. „Diese Sündenregister sind in ihrer Struktur und Disposition nach sozialen und individuellen Sündengruppen durch die Jahrtausende von Kultur zu Kultur gewandert. Ihr Stil wiederholt sich noch in der Anordnung der abendländischen und mittelalterlichen Sündenregister." [218] Im alten Indien wurde die Beicht vor dem *pratiprasthātṛ* bei den *Varuṇapraghāsa* abgelegt. Die Motivierung dieser Beichte lautet: „die ausgesprochene Sünde wird kleiner, sie wird zur Wahrheit." [219] Im Jainismus ist die häufige, ja, tägliche Beichte der Sünden Regel[219a]. Im Theravāda-Buddhismus versammeln sich die Mönche monatlich zweimal zur Beichtfeier *(uposatha)*[220], bei welcher das Sündenregister *(pātimokkha)* verlesen wird; die Mönche werden aufgefordert, ihre Sünden zu bekennen; Schweigen gilt als Bekräftigung des Bewußtseins, von der genannten Sünde frei zu sein.

Das älteste Christentum kannte ein wechselseitiges Sündenbekenntnis vor den Brüdern (Jak. 5, 16). Die öffentliche Buße[221] in der alten Kirche, welche bei schweren Vergehen (Mord, Unzucht und Apostasie) verhängt wurde, wurde später durch die geheime Buße, das Bekenntnis vor dem Bischof oder

216 *Heiler,* Gebet 453 f.
217 Erschöpfende Monographie über die nichtchristliche Beichte: *Raffaele Pettazzoni,* La confessione dei peccati, 3 Bde., Bologna 1929–1936; frz. Paris 1931/32; Confession (mehrere Verf.), ERE 3, 825 ff.; weitere Lit. b. *G. Mensching,* RGG 1³, 1541 ff.; *Walter Henning,* Ein manichäisches Gebet- und Beichtbuch, Abh. Preuß. Ak. W., phil.-hist. Kl. 1936, 16; *Franz Seraph Steinleitner,* Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, Diss. München 1913.
217a *Pettazzoni* I, 1–74.
217b *Pettazzoni* I, 75–169.
218 *A. Jeremias,* HBOG 416 f.; *Pettazzoni* II, 69–139.
219 Śata-patha-Brāhmana II, 5, 2, 20; *Oldenberg,* RV 324.
219a *Pettazzoni* I, 262–279.
220 Ausführliche Beschreibung *Oldenberg,* Buddha 418 ff.; *Pettazzoni* I, 284–355.
221 *M. Schmidt,* RGG 1³, 1544 ff. (Lit.); *K. Rahner,* LThK 2², 805 ff.; *C. Vogel,* LThK 2², 802 ff. (mit Lit.).

Bußpriester, abgelöst. In der Ostkirche wurde die Mönchsgewohnheit der Beicht vor dem „geistlichen Vater", einem Mönch, der nicht Priester sein mußte, auch auf die Laien ausgedehnt[222]. Die in der irischen Kirche übliche außersakramentale Privatbeicht vor dem *anmchara* („Seelenfreund") wurde durch die irischen Mönche auf dem Festlande verbreitet[223] und nahm nach der Verdrängung der öffentlichen Buße sakramentalen Charakter an. Sie wurde in der abendländischen Kirche zum Erziehungsmittel für die ins Christentum einflutenden heidnischen Massen.

Die Beicht wird vor dem Priester abgelegt: „Ich bekenne vor Gott, dem Allmächtigen, ... und Euch, hochwürdiger Priester an Gottes Statt ..." Bis ins 16. Jahrhundert galt jedoch die Laienbeicht in Notfällen als gültiger Ersatz[224]. Neben der „geheimen Beicht" stand die öffentliche Beicht vor dem Konvent in den Klöstern. Der Platz im Kapitelsaal, auf dem sie abgelegt wurde, heißt *Culpa*-Stein. Die Privatbeicht wurde auch im alten Luthertum eifrig gepflegt; Luther selbst pries sie als „köstlich Ding", als „einen unermeßlichen Schatz und reich Almosen für die armen Gewissen"[225]. Die Beicht steht hier in engem Zusammenhang mit der Heilsgewißheit, die durch die Absolution bekräftigt wird. Nach dem Verfall im Zeitalter der Aufklärung wurde die Privatbeicht in der anglikanischen Oxfordbewegung wie im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts (Löhe) wiederbelebt. Im 20. Jahrhundert bahnten die hochkirchliche und die Berneuchener Bewegung von neuem der Privatbeicht in der deutschen evangelischen Kirche den Weg[226].

g) Sündenbekenntnis und Vergebungsbitte sind eine Voraussetzung für den Gottesumgang. Unreines darf nicht mit dem Heiligen verkehren. Aber auch der Mensch, dem Vergebung zuteil geworden ist, bleibt vor dem Göttlichen ein Nichts; er versinkt in der *Anbetung*[227] vor Gottes Macht und Heiligkeit. Das Gebet ist verbunden mit dem Gestus der Anbetung: Niederwerfen, Knien, Stehen; Erheben, Kreuzen oder Falten der Hände[228]. Der Gestus ist sogar

222 *Karl Holl,* Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen, Leipzig 1898; *Joseph Hörmann,* Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913.

223 *Heiler,* Altkirchliche Autonomie 146 ff.

224 *Georg Gromer,* Die Laienbeicht im Mittelalter (Veröff. Kirchenhist. Sem. München 7), 1909; *A. Teetaert,* La confession aux laïques dans l'eglise latine depuis le VIII[e] jusqu'au XIV[e] siécle, Brügge 1926; *E. Krebs,* LThK 6, 340 f.

225 Kurze Vermahnung zur Beichte, Erl. 23, 85 ff.; weitere Stellen: Erl. 65, 59 f.

226 *W. Loew,* RGG 1², 972 ff. (Lit.); dazu: Beichte und Absolution, hrsg. v. *F. Heiler* (Eine heilige Kirche 17, 7/9), München 1935; Beilage: Beichtbüchlein für evangelische Christen, mit *W. Drobnitzky* und *F. O. Schoefer,* hrsg. v. *F. Heiler; W. Böhme,* LThK 2², 838 ff.

227 *Joh. Horst,* Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart (Neut. Forsch. 3, 2), Gütersloh 1931; *Heiler,* Gebet, Reg. Anbetung; *Ders.,* RGG 1³, 355 f.

228 *Heiler,* Gebet 98 ff. (Lit.); *Thomas Ohm,* Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum, Leiden 1948.

wichtiger als die Rede. Ehrfurcht und Schauer können nicht in Worten ausgedrückt werden. Aber oft sucht auch diese Haltung Ausdruck im Wort, mit besonderer Vorliebe nicht in der Du-Anrede, sondern in der Er-Rede. „Der Urvater, er ist heilig, unnahbar", lautet das Gebet eines Herero [229]. Der Wechsel von Er und Du ist den antiken Hymnen wie den hebräischen Psalmen eigen, z. B. „der Herr ist König und herrlich geschmückt . . . ; von Anbeginn steht dein Stuhl fest" (Ps. 93, 1 f.). Das Dreimalheilig, das Jesaja aus Engelsmund vernommen (Jes. 6, 3), war wahrscheinlich die Anbetungsformel im jerusalemischen Tempeldienst: *ḳādōš, ḳādōš, ḳādōš.* Es kehrt erweitert wieder im Trisagion der christlichen Liturgie: "Αγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, geht aber dann über in das Du der Bitte: ἐλέησον ἡμᾶς. Bisweilen wird auch die Anbetung in der Du-Anrede ausgedrückt, bleibt aber dann stets scheues Umkreisen des Gedankens der Heiligkeit: *namas te* („Heil", wörtlich „Verbeugung dir"), δόξα σοι („Ruhm dir"), σὲ προσκυνοῦμεν („dich beten wir an"), *adoro te devote* („ich bete dich andächtig an"). Eine anbetende Meditation in der Du-Form ist das das Trisagion des Chores begleitende priesterliche Stillgebet der Chrysostomus-Liturgie:

„Heiliger Gott, der du unter Heiligen wohnst, der du mit dreimal heiliger Stimme von den Seraphim verherrlicht und von allen himmlischen Mächten angebetet wirst . . ., der du uns, deine geringen und unwürdigen Knechte, gewürdigt hast, in dieser Stunde vor der Herrlichkeit deines heiligen Altares zu stehen und dir die schuldige Anbetung darzubringen, du selbst, o Herr, nimm an aus dem Munde von uns Sündern den dreimal heiligen Lobgesang." [230]

Auch das wichtigste Gebet des Islām, die *Fātiḥa* (Eröffnungs-Sure) des Ḳorān, enthält eine Anbetungsformel in der direkten Gebetsanrede, an die sogleich der Hilferuf sich anschließt: *'iyyāka na'budu, va'iyyāka nasta'īnu* („dir dienen wir, und dich rufen wir an um Hilfe").

h) Die Anbetung verbindet sich mit dem *Lobpreis* und *Dank.* Während die Anbetung auf Gottes Heiligkeit und Unnahbarkeit sich richtet, so der Lobpreis und Dank auf seine Herrlichkeit, Macht und Barmherzigkeit. Der Hymnus oder Preisgesang enthält in seiner ältesten Form eine Aufzählung göttlicher Ehrentitel und Epitheta, dann Jubelrufe: *svāhā* („Heil"), *triumpe* („Sieg") oder ἄξιε („würdig"). Der Lobpreis hat den Zweck, die gepriesene Gottheit mit Macht zu füllen, wie an der Doppelbedeutung von hebräisch *bārakh* (segnen, preisen) zu erkennen (s. o. S. 233, 309). Aus der primitiv-zauberhaften Lobpreisung entwickelte sich die dichterisch-kunstvolle Verherrlichung von Gottes Werken in der Natur und im Menschenleben. Häufig geht der Lobpreis in den erzählenden Mythos über, der Gottes Wirksamkeit in der

229 *J. Irle,* Die Herero, Gütersloh 1906, 77.
230 *Brightman,* Eastern Liturgies 369.

Vergangenheit schildert (s. o. S. 283 ff.). Eine *Hymnenpoesie*[231] findet sich in allen großen Religionen, in der chinesischen, altmexikanischen und peruanischen, ganz besonders in der vedischen, babylonischen, ägyptischen und griechischen Religion. Eine Eigentümlichkeit der meisten Hymnen ist der Henotheismus: die angerufene Gottheit wird als die einzige oder doch höchste Gottheit, als Herrscher über Himmel und Erde gerühmt. Aus der sakral verbrämten, schwülstigen Hymnendichtung der Priester arbeitete sich die freie Hymnenpoesie heraus. Sie erlangte ihre höchste Blüte in den Sonnenhymnen des ägyptischen Königs Echnaton.

„Du erglänzest schön am Himmelshorizont, du lebender Aton, der am Uranfang lebte. Wenn du aufgehst am östlichen Horizont, so erleuchtest du jedes Land durch deine Schönheit. Wenn du herrlich und groß und glänzend und hoch über jedem Lande bist, umarmen deine Strahlen die Länder bis zum Ende alles dessen, was du geschaffen hast." [232]

Der alttestamentliche Psalter[233] steht in engster Verbindung mit der vorderasiatischen Hymnendichtung; Gott wird als Schöpfer wie als Heiland und Erretter gepriesen. Es besteht jedoch ein entscheidender Unterschied: der Jahweglaube ist nicht kultischer Henotheismus, sondern Monolatrie, ausschließliche Verehrung dieses einen Gottes. Dieser Gott ist nicht naturgebunden, wie es selbst Aton war, sondern Schöpfer Himmels und der Erde. Neben seiner Schöpfertätigkeit steht sein heilsgeschichtliches Wirken im Auszug aus Ägypten, im Sieg über die Kanaanäer, in der Hilfe gegen die Israel bekämpfenden Völker. Dieser heilsgeschichtliche Charakter verstärkt sich noch im spätjüdischen Gebet (Neh. 9, 6 ff.). Eine klangvolle Fortsetzung findet das Preisgebet der Psalmen im jüdischen Achtzehn-Gebet *(Šᵉmone ʿesre)*[234].

Der jüdische Lobpreis hat ein Echo gefunden in den Suren des Ḳorān, so schon in der Eröffnungs-Sure: *al-ḥamdu liʾllāhi;* „Preis sei Allāh, dem Herrn der Welten, dem Gnädigen, dem Barmherzigen, dem Könige des Gerichtstages." Jedes islamische Werk beginnt nicht nur mit der *Basmala* („Im Namen Allāhs, des Barmherzigen und Gnädigen", s. o. S. 276), sondern mit einem langen Lobpreis Gottes, der stilistisch dem Inhalt des Werkes entspricht. Diese Proömien sind besonders fein ausgebildet in der persischen Dichtung (Nīzāmī, ʿAṭṭār).

231 Hymnus (versch. Verf.), ERE 7, 1–58; *R. Wünsch,* Hymnus, Pauly-Wissowa 9, 140 bis 183; *Heiler,* Gebet 161–190; *Falkenstein-Soden,* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953; *Mary Boyce,* The Manichaean Hymn-cycles in Parthian, Oxford 1954.

232 *Röder,* Urkunden zur Religion des alten Ägypten 63.

233 *Hermann Gunkel,* Die Psalmen übersetzt und erklärt, Göttingen 1926; *Ders.,* Einleitung in die Psalmen, Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von *Joachim Begrich,* Göttingen 1953; *G. Westermann,* Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1954.

234 *Heiler,* Gebet 445; *Elbogen,* Gesch. d. jüd. Gottesdienstes 41 ff.

Das alttestamentliche Psalmengebet vollendet sich in der *Eucharistia,* dem Zentralgebet der Abendmahlsfeier, der „großen Danksagung": Sursum corda — gratias agamus Domino Deo nostro. Dieses Hochgebet ist ursprünglich sowohl schöpfungs- wie heilsgeschichtliches Dankgebet[235]. In seiner Betonung der Schöpfung liegt ein Protest gegen den schöpfungsfeindlichen Marcionitismus und Gnostizismus. Der Gipfelpunkt der Heilsgeschichte ist das Wunder der Menschwerdung, das Sich-Einsenken des Unendlichen in die raum-zeitliche Endlichkeit. Neben dem großen liturgischen Dankgebet steht die freie Hymnodik, in der Christus unmittelbar verherrlicht wird[236]. Die ältesten Spuren dieser Preislieder finden wir in der Apokalypse des Neuen Testamentes: „Das Lamm, das geschlachtet ward, ist würdig zu nehmen Kraft und Reichtum und Stärke und Weisheit und Ehre und Preis und Lob" (Offb. 5, 12). Schon Plinius (ep. 96) spricht von dem „Christo quasi Deo canere" in den frühchristlichen Gottesdiensten. Der Hymnenschatz der ältesten Zeit ist bis auf Reste, wie etwa den griechischen Abendhymnus Φῶς ἱλαρόν („Heiliges Licht")[237], verlorengegangen, aber aus der nachnicänischen Zeit sind viele Hymnen erhalten[238]. Die lateinische Hymnendichtung nahm ihren Ausgang bei Ambrosius und Hilarius von Poitiers[238a].

Der Lobpreis nimmt in der Liturgie eine zentrale Stellung ein. Jedem Psalm wird die „kleine Doxologie" („Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist" usw.) angefügt. Ganze Stücke des Stundengebets haben vorwiegend hymnischen Charakter, so die Matutin und Laudes, die αἶνοι, die ihren Namen von den drei letzten Lobpsalmen des Psalters (148–150) haben, desgleichen die Vesper. Am Schluß der Mette ertönt im Abendland der sog. Ambrosianische Lobgesang: „Te Deum laudamus"[238b]; die Himmelskirche lobpreist Gott zusammen mit der irdischen:

„Tibi omnes angeli, tibi caeli et universae potestates, tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant . . . ; te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum

235 *Heiler,* Gebet 447 ff.

236 Die christliche Hymnodik bis zu Clemens von Alexandrien, Vorlesungsverzeichnis der Akademie Braunsberg S. S. 1921.

237 *Heiler,* Urkirche und Ostkirche 301.

238 *Kilian Kirchhoff,* Die Ostkirche betet, Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche, 4 Bde., Leipzig 1934–1937; *Ders.,* Osterjubel der Ostkirche, Hymnen aus der 50tägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, Münster 1944; *Ders.,* Ehre sei Gott, Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche, ebd. 1940; *Ders.,* Über dich freut sich der Erdkreis, Marienhymnen der byzantinischen Kirche, ebd. 1940; *Ders.,* In paradisum, Totenhymnen der byzantinischen Kirche, ebd. 1939; Lit. über ostkirchliche Hymnendichtung *R. Schlötterer,* RGG 3^3, 502.

238a Lit. *Jammers,* RGG 3^3, 501; Analecta hymnica medii aevi, hrsg. v. *Guido M. Dreves* und *Klemens Blume,* 55 Bde., Leipzig 1886–1922; Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung, Blütenlese . . ., hrsg. v. *Kl. Blume,* 2 Bde., Leipzig 1910.

238b *A. E. Burn,* The Hymn Te Deum and its author, London 1926; *A. Manser,* LThK 9, 1027 ff.; *Jammers,* RGG 1^3, 306 f. (Lit.).

laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus, te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia."

In den abendländischen Laudes wird häufig das Benedicite der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3, Zus.) gesungen, ein Naturhymnus ähnlich dem 148. Psalm, stets das Benedictus des Zacharias (Luk. 1, 68 ff.). Im klösterlichen Stundengebet ist das stete Gotteslob verwirklicht. Von ihm gilt das Psalmwort: „septies in die laudem dici tibi" (Ps. 119, 164; Regula S. Benedicti 16).

Dieser liturgische Lobpreis drang in die Privatfrömmigkeit ein. Die „Confessiones" Augustins sind ein einziges großes Dankgebet. Franz von Assisi lebte im steten Lobpreis Gottes; seine Gebete sind zum größten Teil Lobgebete; ihr Höhepunkt ist der Sonnengesang[239]. Heinrich Seuse fordert die ganze Welt in einem großen „Sursum corda" zum Lobpreis des Schöpfers auf[240]. Die feierlichen Lobgebete der alten Kirche wurden in schlichte deutsche Form gebracht im evangelischen Kirchenlied: „Nun lob, mein Seel, den Herren"; „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren". Preisgebete hohen Stils haben auch der Mahāyāna-Buddhismus[240a] und die hinduistische Bhakti-Frömmigkeit hervorgebracht. Die bedeutendsten Beispiele sind das *Tiruvāśagam* des tamulischen Frommen Māṇikka-Vāśagar[241] und die Lieder der Marāṭhensänger[242].

i) Zur Gattung des Lob- und Dankgebetes gehört in den hohen Religionen das *Glaubensbekenntnis*. Im alten Buddhismus wird dieses Bekenntnis in der dreimal wiederholten dreifachen Formel ausgesprochen: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zu *Dharma* (Heilslehre), ich nehme meine Zuflucht zu *Saṅgha* (Gemeinde)." Die fernöstlichen Mahāyāna-Buddhisten legen ihr Glaubensbekenntnis in den endlos wiederholten Anbetungsformeln ab — die Verehrer des Buddha Amitābha in der Formel: „Ehre sei dem Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes" (chin. *nan-mu A-mi-t'o Fo;* jap. *namu Amida Butsu,* abgekürzt *Namandab*), die Nichiren-Buddhisten in der Formel: „Ehre sei der Lotusschrift der guten Heilslehre" *(namu myōhō-renge-kyō)*. Die vier prophetischen Offenbarungsreligionen, der Mazdaismus, die israelitische Religion, der Islām und das Christentum, haben gleichfalls charakteristische Bekenntnisformeln geschaffen.

1. Der Mazdaismus kennt drei Glaubensformeln: α) das *Ahunavairya,* ein Bekenntnis zu Ahura Mazdāh und eine Danksagung für seine Wohltaten:

239 *Böhmer,* Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tübingen 1904.
240 Leben 9; Deutsche Schriften, hrsg. v. *Bihlmeyer* 27 f.
240a *Winternitz,* Gesch. ind. Lit. II, 266 ff.
241 *G. U. Pope,* Tiruvāçagam or ‚Sacred Utterances' of the Tamil poet saint and sage Māṇikka Vāçagar, Text with engl. transl., Oxford 1900; *Hilko Wiardo Schomerus,* Die Hymnen des Māṇikka-Vāśaga, aus dem Tamil übers. (RStV), Jena 1923; *J. S. M. Hooper,* Hymns of the Alvars, London 1929.
242 *Nicol Macnicol,* Psalms of the Maratha Saints, London 1909.

„Ich verdanke die Taten der guten Gesinnung dem Ahura Mazdāh; er gibt die Herrschaft demjenigen, der ein Schützer der Armen ist"; β) das *Ašəm Vohū:* „Heiligkeit ist das beste Gut"; γ) das *Yeńhē hātam:* „Wir verehren die Männer und Frauen, welche unter den Lebenden in ihren Ehrungen die besten sind." [243]

2. Die Bekenntnisformel des Judentums ist das im Deuteronomium enthaltene Wort Jahwes *„Šᵉmaʿ Jisrael"* — „Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig. Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele und mit aller deiner Kraft" (5. Mos. 6, 4). Josephus Flavius kennzeichnet diese Formel, die der Israelit zweimal täglich als Pflichtgebet rezitieren muß, als „Bekenntnis der Gnadengaben, die Gott den Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten gewährte" (Ant. IV, 8, 13).

3. Die Bekenntnisformeln des Islām sind die von allen Mināret verkündete Formel *Lā ilāha* (s. o. S. 302), die Eröffnungs-Sure des Ḳorān *Al-ḥamdu . . .* (s. o. S. 323), die *ʾAmintu* (s. o. S. 302) und die 112. Sure: „Es ist der eine Gott, der ewige Gott. Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich" *(hūa ʾllāhu ʾaḥadun, ʾallāhu ʾaṣṣamdu, lam yalid va lam yūlad, va lam yakun lahū kufūan ʾaḥadun).*

4. Die östliche Kirche gebraucht als Taufbekenntnis und als Glaubensbekenntnis in der Messe das *Nicaeno-Constantinopolitanum* (s. o. S. 302). Die abendländische Kirche benutzt das gleiche mit dem Zusatz *Filioque* in der Messe an Sonn- und Festtagen. Bei der Taufe, im Stundengebet und im Privatgebet wird das *Apostolische Glaubensbekenntnis* (s. o. S. 302) gebetet. Beide Glaubensbekenntnisse gingen in die anglikanische und in die lutherischen Kirchen über. Neben beiden wird das *Athanasianum* (s. o. S. 302) im Morgengebet des Sonntags verwendet, und zwar in der römischen und in der anglikanischen Kirche. In der römischen Kirche kam dazu noch das gegen die Reformation gerichtete *tridentinische Glaubensbekenntnis,* das für Konversionen vom Protestantismus vorgeschrieben war. Charakteristisch für das christliche Glaubensbekenntnis ist: α) das Bekenntnis des dreieinigen Gottes, β) das Bekenntnis der Heilsgeschichte im Gegensatz zu den kosmologischen Spekulationen der Gnostiker; im Mittelpunkt stehen Inkarnation, Heilstod und Auferstehung Christi; γ) das Bekenntnis der katholischen und apostolischen Kirche. Das Credo dient als Bekenntnis der Rechtgläubigkeit, der Orthodoxie. Der Ursinn des Wortes Orthodoxie (kirchenslawisch: *pravoslavie)* ist jedoch: „rechter Lobpreis" [244]. Das Credo ist weniger ein theologischer Abriß als ein „Gedicht des heiligen Geistes", „hieratische Poesie" [245]. Sowohl

243 Yasna 27, 13 ff. Übersetzung des Parsen Dr. *Unvala* (Bombay).

244 *Nik. Glubokowski,* Den orthodoxa kristenheten och kyrkans enhet, Stockholm 1921, 10.

245 *Söderblom,* Religionsproblemet inom katolicism och protestantism, Stockholm 1910, 152 f.

strenge Dogmatiker wie Rationalisten verstehen es falsch. Es darf nicht als Hemmschuh der wissenschaftlichen Forschung angesehen werden. Wer das Glaubensbekenntnis spricht, verpflichtet sich keineswegs zu buchstäblicher Auffassung der einzelnen Sätze, deren symbolisch-mythologischer Charakter bisweilen ganz deutlich hervorspringt – wie „niedergefahren zur Hölle", „aufgefahren gen Himmel" –, sondern er bekennt sich zum Glauben an die Schöpfung, an die Heilsgeschichte, an das Wirken des heiligen Geistes und an die universale Bruderschaft, welche die ganze Menschheit umspannt. In der Liturgie trägt das Glaubensbekenntnis den Charakter eines geistigen Opfers (s. o. S. 219). Dieser wird besonders deutlich in der Einleitungsformel neuerer evangelischer Liturgien: „Lasset uns opfern das Lobopfer allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen" (Hebr. 13, 15).

k) Das Opfer wird mit einem Kommentar überreicht. Durch die *Opferformel*[246] wird die Opfergabe Eigentum der Gottheit. Bei allen Dankopfern wird Gott ausdrücklich als der Geber anerkannt; der Mensch erstattet Gott das zurück, was dieser ihm geschenkt hat. Das uralte Opfergebet lebt fort in der christlichen Liturgie. Die primitiven Formeln des Opfers kehren hier wieder: *suscipe, accepta habeas, offerimus tibi.* In der höheren individuellen Frömmigkeit tritt an die Stelle der äußeren Darbringung die Selbstdarbringung. Diese erfolgt im Opfergebet.

„Ich bringe dich in mir und mich in dir als Lobopfer dar, nichts habe ich mehr; das, was ich in dir bin und lebe, das alles gebe ich dir" (Gertrud von Helftä)[247]. „Ich bringe mich als Brandopfer dar auf dem Altar vor deinen Füßen. Nimm an das Opfer, wie du wünschest, wo immer du es haben willst. Gebrauche mich, wie es dir gefällt" (Sundar Singh)[248]. „Nimm hin, Herr, meine ganze Freiheit, nimmt hin mein Gedächtnis, meinen Verstand, meinen Willen. Alles, was ich habe und besitze, hast du mir geschenkt, das erstatte ich dir ganz zurück und übergebe mich ganz der Leitung deines Willens (Ignatius von Loyola)[249].

„Was ich denke und verrichte,
ist vor deinem Angesichte.
Tun und Lassen, Freud und Pein
Soll dir aufgeopfert sein"
(Tersteegen).[250]

Opfer und Gebet sind hier in eine Einheit zusammengeflossen (s. o. S. 221). Das Opfer ist hier kein bloßes Bild wie beim Hymnus, dem „Opfer der

246 *Heiler,* Gebet 76 ff.; *S. Mowinckel,* Offersang og sangoffer, Oslo 1951.
247 Exerc. 6; Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae I, 677.
248 Zu des Meisters Füßen, übers. v. *Pohl* 3; Heiler, Sadhu Sundar Singh 89.
249 Exercitia spiritualia, hebd. 4.
250 Geistliche Lieder, hrsg. v. *Wilhelm Nelle* 9.

Lippen"; es wird real vollzogen im Willen, das Gebetswort ist nur sein Ausdruck.

l) Eine besondere Form des Opfergebetes ist das *Gelübde*[251]. Das Opfer wird hier meist erst versprochen für den Fall der Erhörung. Der Inhalt des Gelübdes ist so verschiedenartig wie der Gegenstand des Opfers: Speise und Trank bis zur wirklichen oder symbolischen Hingabe des Menschenlebens (s. o. S. 206 ff.). Das unbedingte Gelübde hat einen festen Platz in der Profeß[252] der Mönche und Nonnen erlangt, welche sich zu Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam verpflichten (s. u. S. 391 ff.). Diese Gelübde sind teils befristet, teils lebenslänglich; man spricht demgemäß von „zeitlichen" und „ewigen Gelübden". Die Nonnenprofeß gilt als ein feierlich-eheliches Ja-Wort zum himmlischen Bräutigam. Der Papst kann nach römischem Kirchenrecht von allen Gelübden entbinden.

m) Die *Bitte*[253] im Gebet ist so universal wie das religiöse Denken und Sehnen. Es gibt keinen guten oder schlechten Wunsch, der nicht von Menschen im Gebet ausgesprochen worden wäre. Auf niederer Stufe überwiegt die Bitte um irdische Güter: Leben, Glück, Gesundheit des einzelnen und des ganzen Volkes. Zur Bitte für die eigene Person tritt die Fürbitte für andere. Das primitive Beten ist erfrischend durch seine köstliche Naivität. Die naiven Beter wissen besser als die aufgeklärten, daß Gott der Geber aller Gaben ist. Auch das naive Bittgebet ist ein Dokument der *gratia sola*. Unter dem Einfluß der sittlichen Idee werden ethische Güter Gegenstand des Gebets. Ansätze finden wir in Gebeten der Naturvölker, in babylonischen Königsgebeten und in vedischen Hymnen. Philosophische und ethische Reformer drängen auf das Bitten um sittliche Werte: Weisheit, Gesetzestreue, Friedfertigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit. Diese Ethisierung läuft oft auf eine Schwächung des Gebetes hinaus. Gerade die Philosophie[254] hat sich allezeit als hartnäckige Gegnerin des Bittgebetes erwiesen. Es geht eine Linie der Gebetskritik von den Naturphilosophen Griechenlands bis zu Kant, Eduard von Hartmann und Vaihinger.

Die religiöse Reinigung und Vertiefung des Gebetes umfaßt wohl ethische Bitten, aber das Sittliche bildet nur einen Teil der Bitten. Gegenstand der höheren Gebetsfrömmigkeit ist Gott, seine Gnade und Herrschaft. „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde" (Ps. 73, 25). In der prophetischen Glaubensfrömmigkeit sind Gegenstand der Bitte: die Ver-

251 Vows (mehrere Verf.), ERE 12, 644–660; *Heiler*, Gebet 78 ff.; *Adolf Wendel*, Das israelitisch-jüdische Gelübde, Berlin 1931; *Ders.*, RGG 2^3, 1822 f.; *Immanuel Bernfeld*, Eid und Gelübde nach Talmud und Schulchan Aruch, Berlin 1924; *Bertholet*, RGG 2^2, 979 ff.; *Israel Gold*, Das Gelübde nach Bibel und Talmud, Diss. Würzburg 1925; *Annemarie Schimmel*, Die Gelübde im türkischen Volksglauben, Die Welt des Islam N. S. 6 (1959) 71–90.

252 *G. Dümpelmann*, LThK 4^2, 641 f.; *T. Schaefer*, LThK 8, 485 f.

253 *Heiler*, Gebet 60 ff., 204 ff., 291 ff., 338 f., 360 ff., 452 ff.

254 *Heiler*, Gebet 202–219.

gebung der Sünden, die Rechtfertigung, Heiligung und willensmäßige Gotteinigung. Dieselbe Abstufung, nur anders nuanciert, finden wir im Gebet der christlichen Mystik: κάθαρσις (Reinigung), ἔλλαμψις (Erleuchtung) und ἕνωσις (Einigung; s. o. S. 177). Im Zentrum aller Bitten steht in der mystischen wie in der prophetischen Frömmigkeit die Bitte um Gott selbst. „Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum", sagt Augustinus (Serm. 331, 5). Dieselben Gebetsgegenstände finden wir bei den indischen Bhakta und den islamischen Ṣūfī. Das biblisch-christliche Gebet zeigt vier Merkmale:

1. Im Mittelpunkt steht die Bitte um Gottes Reich. Das Vater Unser ist Reichgottesgebet[255]: die Heiligung des Namens Gottes, das Tun des Willens Gottes, die Erlösung vom Bösen sind nur Variationen der Reichsbitte. Die anderen Bitten sind auf die Gottesherrschaft bezogen: die Vergebungsbitte und die Bitte um Bewahrung vor der Versuchung (der πειρασμός umfaßt alle Trübsale der Endzeit). Auch die Bitte um ἄρτος ἐπιούσιος ist ursprünglich wahrscheinlich eine eschatologische gewesen: „Unser morgiges oder überirdisches, himmlisches Brot gib uns schon heute", d. h. laß uns bald teilhaben am Festmahl deines Reiches. In der Urgemeinde wurde die Bitte um das Reich zur Bitte um die Wiederkunft Christi – „Komm, Herr Jesu" (Offb. 22, 20) –, in späterer Zeit zur Bitte um die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, um Friede und Freude im Herzen.

2. Das christliche Gebet schließt in sich die im AT[255a] angebahnte universelle Fürbitte[256]. Diese hat ihre Analogie im Buddhismus[257], in welchem die Meditation der Liebe alle Lebewesen, auch die Tiere, umfaßt: „Was immer es für Lebewesen gibt, alle ohne Ausnahme, seien sie beweglich oder unbeweglich, lang oder kurz, groß oder klein, fein oder grob, sichtbar oder unsichtbar, fern oder nah, schon geboren oder erst nach der Geburt strebend – alle Wesen seien beglückten Herzens" – lautet ein alter Segensspruch des Suttanipāta (446), der als das „buddhistische Vaterunser" bezeichnet wird[258]. Gegenstand der christlichen Fürbitte im Gottesdienst sind die Kirche und ihre Diener, der Staat und seine Herrscher, der „Friede der ganzen Welt", die Fruchtbarkeit der Erde, alle Not der Christenheit und Menschheit. Beispiele dafür sind die Ektenien der orientalischen Liturgien, die Litaneien der abendländischen Kirchen, das große Fürbittegebet der römischen Karfreitagsliturgie, das allgemeine Kirchengebet der evangelischen Sonntagsliturgien[258a].

255 *Heiler,* Gebet 454 f.; *Ernst Lohmeyer,* Das Vaterunser erklärt, Zürich (1946) 1952[3].

255a *Franz Hesse,* Die Fürbitte im AT, Diss. Erlangen 1949 (Lit.).

256 *Heiler,* Gebet 366 ff., 458 ff.

257 *Heiler,* Buddhistische Versenkung[2], 24 f.

258 S. das große Segensgebet Suvarṇaprabhāsa 4 (auch in Śikṣāsamuccaya p. 217 f.), übers. v. *Winternitz* (RL 15) 46 f.

258a *Hans-Ludwig Kulp,* Das Gemeindegebet im christlichen Gottesdienst, Leiturgia, Kassel 1955, I, 356–415.

3. Die Bitte wird gestützt durch die Berufung auf Gottes Verheißung[259]; auf diese Weise werden Offenbarung und Gebet, Wort von Gott und Wort zu Gott verknüpft. „So Gott nicht hätte heißen bitten und Erhörung zugesagt, möchten alle Kreaturen mit allen Bitten nicht ein Körnlein erlangen"; die Verheißung ist darum „Grund- und Hauptstück alles Betens" (Luther)[260]. Die Berufung auf Gottes Verheißung ist kurz zusammengefaßt in der Formel „im Namen Jesu" (Joh. 16. 23) und in den liturgischen Schlußformeln: „Durch unsern Herrn Jesum Christum . . .". Es gibt keinen Gottesumgang, der nicht von Gott eröffnet wäre, keinen Zugang zu Gott außer durch den Logos-Christus.

4. Das Bittgebet klingt aus in der Äußerung der unerschütterlichen Zuversicht oder vollkommenen Ergebung[261]. „Du bist meine Zuversicht, Herr, Jahwe, meine Hoffnung von meiner Jugend an" (Ps. 71, 5). „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe" (Luk. 22. 42). Die Ergebung findet sich vereinzelt schon im primitiven Beten, vor allem aber in der antiken Philosophie (Epiktet) und in der Mystik[262].

Der *Form* nach sind schon in der primitiven Religion zu unterscheiden: das Einzelgebet und das Gemeindegebet[262a]. Bei den amerikanischen Indianern ziehen sich die Jünglinge zur Zeit der Reife in die Einsamkeit zurück, in den Urwald oder in die Berge, um durch Gebet und Meditation einen Schutzgeist *(nahuatl)* zu erlangen (s. o. S. 195). Die Anrufung des höchsten Wesens findet unter freiem Himmel statt. Elia (1. Kön. 19, 9) hielt Zwiesprache mit Jahwe in der Einsamkeit. Auch Jesus zog sich zum Gottesumgang und Gebet in die Einsamkeit zurück[263] und mahnte zum Gebet im stillen Kämmerlein (Mt. 6, 6). Die Flucht des Beters in die Einsamkeit finden wir bei vielen Frommen, so bei Benedikt und Franz von Assisi. In der gleichen Weise lebt der Drang nach der Einsamkeit der Meditation und des Gebetes bei den indischen Frommen[264].

In der primitiven Religion herrscht das gemeinsame Gebet vor, das bei den Riten und Opfern der Sippe, des Stammes, des Volkes verrichtet wird. Dabei sind der Familienvater, der Stammeshäuptling, der König, der Priester und der Beamte Beter oder Vorbeter als Stellvertreter der Gesamtheit. Im Tempel und in der Synagoge tritt das Gottesvolk vor Jahwe. Die gemeinsame *ṣalāt* im Islām wird in der Moschee durch den *'imām* geleitet. Vom Gebet der urchristlichen Gemeinde heißt es, daß sie „einmütig mit einem Munde" (Röm. 15, 6) Gott lobt. Die Kirche ist die *ecclesia orans;* der einzelne tritt im gottesdienst-

259 *Heiler,* Gebet 374 f.
260 Erl. 12^2, 165; 16^2, 69; Weim. 17 I, 249.
261 *Heiler,* Gebet 379 ff.
262 *Heiler,* Gebet 93 f., 206, 302 ff.
262a *Heiler,* Gebet 53 ff.
263 Mt. 14, 23; Mk. 1, 35; 6, 46; Luk. 5, 16; 6, 12; 9, 18, 28 f.
264 *Heiler,* Buddhistische Versenkung 12 f.

lichen Gebet in Gemeinschaft mit der über die ganze Erde hin verstreuten Christenheit. Das liturgische Gebet der christlichen Kirche[265] erfuhr in der mittelalterlichen Kirche eine Trübung durch das einseitige Hervortreten des Priesters und die Passivität der Laiengemeinde. Die Aktivität der Gemeinde wurde zwar in der Reformation erneuert, aber der Zusammenhang mit der altkirchlichen Liturgie wurde geschwächt. Die liturgischen Bewegungen innerhalb des Katholizismus und Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts mühten sich um die Wiederherstellung des altchristlichen Gemeindegebetes.

Das spontane freie Gebet[266] des einzelnen stellt den Prototyp allen Betens dar. Es erfolgt mit eigenen impulsiven Worten und ist ein ganz persönliches Ausschütten der Not. Wir finden es zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Es erfuhr seine stärkste Belebung in der jüdisch-christlichen Frömmigkeit unter dem Einfluß des israelitischen Prophetismus. Im gottesdienstlichen Leben des alten Christentums war das freie, charismatische Gebet lange Zeit herrschend, erstarrte aber wieder in der Formel. In den protestantischen Freikirchen und Sekten beobachten wir ein Wiedererwachen des freien Gebetes, teilweise unter Verwerfung allen gebundenen Gebetes.

Das gebundene Gebet[267] hat seinen Platz im Kultus der Gemeinde sowie als gesetzlich vorgeschriebenes Gebet im Leben des einzelnen. Es ist ein wichtiges pädagogisches Hilfsmittel für das persönliche Frömmigkeitsleben. Im Islām stellt das Nebeneinander von *ṣalāt* und *du'ā'*[268] eine ideale Verbindung von gebundenem und freiem Gebet dar.

Das Gebet wird in der hohen Frömmigkeit, sowohl der mystischen wie der prophetischen, als göttliches Gnadengeschenk aufgefaßt, als Wirkung des heiligen Geistes[268a]. Der Gnadencharakter des Gebets ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament betont. „Über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems will ich ausgießen den Geist der Gnade und des Gebetes" (Sach. 12, 10). „Gott hat den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, der schreit: *Abba,* lieber Vater" (Gal. 4, 6). „Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt, sondern der Geist selbst vertritt uns auf's beste mit unaussprechlichem Seufzen" (Röm. 8, 26). Der Mönchsvater Nilus Sinaita sagt: „Wenn du beten willst, brauchst du dazu Gott, der das Gebet dem Betenden gibt."[269] Augustin erklärt im Anschluß an Röm. 8, 15: „Das gerade ist göttliches Geschenk, daß wir mit wahrem Herzen und in geistlicher Weise zu Gott rufen."[270] Bei Luther heißt es: „Ohne den Heiligen Geist wird kein recht

265 *Heiler,* Gebet 421–477; *Kulp,* s. o. Anm. 258a.
266 *Heiler,* Gebet 48 ff., 237 f., 354 ff., 436 f.
267 *Heiler,* Gebet 437 ff., 478 ff.
268 HWI 636 ff.
268a *Heiler,* Gebet 224 ff.
269 De or. 53; Mi, PG 79, 1180.
270 De dono perseverantiae 2, 23.

Gebet getan."[271] „Nur das Gebet, das von Gott kommt, steigt wieder zu ihm empor", sagt Spurgeon[272]. „Beten ist ein Sprechen Gottes zu den Menschen ... Das Gebet ist geistiges Echo, von Gott kommt die Gebetsstimme, sie hallt in das menschliche Herz und widerhallt von dort in den Himmel hinauf, von woher sie gekommen" (Alban Stolz)[273]. Der Gnadencharakter des Gebetes wird, wenn auch nicht mit der gleichen Häufigkeit wie im Christentum, auch im Hinduismus und im Islām, zumal im Sufismus hervorgehoben. Ǧelāl ed-dīn Rūmī erzählt von einem Muslim, der an der Erhörbarkeit des Gebetes zweifelt, weil seinem Ruf „O Gott" keine göttliche Antwort „hier bin ich" zuteil wird, und der von Gott die Antwort erhielt: „In jedem deiner Ruf' ‚o Gott' sind hundert ‚hier bin ich'."[274]

4. Die Einheit des Wortes von und zu Gott

Hier schließt sich der Ring. Das Wort von Gott und das Wort zu Gott bilden eine letzte Einheit. Schon hier wird das Wesen der Religion erkennbar: Religion ist nicht bloßes menschliches Erlebnis, nicht Titanismus, Ansichraffen der Gottheit, gestohlenes himmlisches Feuer, sondern Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes.

Das Wort ist etwas Göttliches. Darin liegt der tiefste Sinn der Zauberformel. Wenn Gebetsformeln zu Zauberformeln werden und man sogar in der christlichen Vulgärreligion das Absagen von Zaubersprüchen „Beten" nennt und vom „Gesund-" und „Totbeten" spricht[274a], so bedeutet das gewiß eine Degradierung; aber es liegt darin auch eine richtige Erkenntnis, daß nämlich das heilige Wort keine bloß menschliche Größe ist. Bei den Irokesen bedeutet Beten „sein Orenda niederlegen"[247b]. Die Uitoto sagen: „Als im Anfang noch niemand vorhanden war, schuf der Vater Worte und gab uns diese Worte ... Nofuyeni (Stammvater) und unsere Vorfahren brachten die Worte auf die Erde ... Zuweilen sprechen wir diese Worte ... und singen sie."[275] „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort", sagt der Prolog des Johannesevangeliums (Joh. 1, 1). Das Wort erscheint in den alten Religionen als weltschöpferische Potenz[276]. Im Schöpfungs-

271 Erl. 12², 158.
272 Tauperlen und Gottesstrahlen; Goldenes ABC (Spurgeon-Anthologie), übers. v. *Zylinski*, 48.
273 Wilder Honig, Werke 6, 495.
274 Methnevi III, 189 f.; vollständig *Heiler*, Das Gebet 225.
274a *Carl Meyer*, Badisches Volksleben im 19. Jahrhundert, Straßburg 1900. 567, 573.
274b *J. N. Hewitt*, Orenda and a suggestion towards the origin of Religion, American Anthropologist N.S. 4 (1902) 40.
275 *Konrad Theodor Preuß*, Religion und Mythologie der Uitoto (Quellen der Relgesch.), Göttingen 1923, 633 f.
276 *Mensching*, Das heilige Wort 11 f.; ThWNT 4, 80 ff.; *St. Langdon*, Word (Sumerian and Babylonian), ERE 12, 749 ff.

bericht der Genesis heißt es: „Und Gott sprach, es werde Licht . . . und es ward Licht“ (1. Mos. 1, 3). Ähnlich heißt es im Śata-patha-brāhmaṇa (XI 1. 6, 3) von *Brahman:* „Er spricht: *bhūḥ* (Erde), das wurde diese Erde; *bhuvaḥ* (Luftraum), das wurde dieser Luftraum; *svaḥ* (Himmel), das wurde dieser Himmel.“ Vom Schöpfungswort war nur ein Schritt zum Wort als einer göttlichen Hypostase[277], sei es im Sinne der mehr unpersönlichen Weltvernunft *(brahma, Logos)* oder einer Gott untergeordneten Kraft (hebr. *memrā*[278], arab. *'amr*[279]) oder einer persönlichen Gottheit wie der vedischen *Vāc* („Rede“, wurzelverwandt mit lat. *vox*[280]). Wie es im Prolog des Johannesevangeliums heißt: „Gott war der Logos“, so im Śata-patha-Brāhmana (II 1, 4, 10): „*Brahman* ist die *Vāc.*“ Das johanneische „Alles ist durch den Logos gemacht“ ist vorweggenommen in dem gleichen vedischen Priesterbuch (I 8, 8, 4 ff.), wo es heißt: „Von der Rede *(Vāc)* leben alle Götter, von der Rede die Gandharva, die Tiere und Menschen . . . Die Rede ist das Unvergängliche, sie ist die Erstgeburt des Gesetzes *(ṛta),* die Mutter der Veden, der Nabel der Unsterblichkeit.“

Neben dem göttlichen Schöpfungswort steht vor allem in der prophetischen Religion das Offenbarungswort. Auch dieses Wort ist wie das Schöpfungswort mehr als eine Kundgebung Gottes an den Menschen, es ist eine göttliche Hypostase. „Dein Wort bleibt ewiglich“, betet der Psalmist (Ps. 119, 89). Der hellenistische *Logos,* verkörpert in der Gestalt des Hermes, wird von Cornutus als σωτήρ, κῆρυξ und ἄγγελος[281] gekennzeichnet. Diese hellenistische Logos-Spekulation wurde von Philo übernommen und mit alttestamentlichen Gedankengängen verbunden[282]. Im Prolog des 4. Evangeliums[283] erscheint der Logos als Prinzip der universalen Gottesoffenbarung — „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh. 1, 9) — und als „Fleischgewordener“ die Vollendung der Gottesoffenbarung (Joh. 1, 14); der Name des kommenden Weltenrichters ist nach der neutestamentlichen Apokalypse „das Wort (λόγος) Gottes“ (Offb. 19, 13). In der Reformation des 16. Jahrhunderts brach der Glaube an das hypostatische Wort Gottes mit einer geradezu magischen Kraft durch. Weil „das Wort“ nach Luther allein das „vehiculum gratiae“ ist, darum ist es für ihn „das Höchste und Größte im ganzen Christentum“, ist eine „göttliche und ewige Kraft“, die „im Herzen lebendig wird“. „Seine Herrlichkeit und Majestät ist unaussprechlich, da Gott dadurch mit uns redet“; es ist „das größte Heiligtum und ein Schatz, der alle Dinge heilig macht“.

277 *Mensching,* Das heilige Wort 24 ff.; ThWNT 4, 83 ff.
278 *Paul Heinisch,* Das „Wort“ im AT und im alten Orient, Münster 1922; *Weber,* Talmudische Theologie 180 ff.
279 *Hubert Grimme,* Mohammed, Münster 1895, II, 51.
280 *Oldenberg,* Die Weltanschauung der Brahmana 172 f .
281 Cornuti Theologiae graecae compendium C. 16 ed. Lang, Leipzig 1881, 20.
282 ThWNT 4, 71 (Lit.) 86 ff.
283 Lit. *Bauer,* WB 5, 947.

„Wo es ist, da ist auch Gottes Reich." [284] In der dialektischen Theologie lebte diese Apotheose des Wortes in noch stärkerer Einseitigkeit auf [284a].

Während Luther den Nachdruck auf das „äußere", „mündliche" Wort legt, mahnen die Mystiker zu dem „inwendigen Horchen nach dem inwendigen Worte und dem inwendigen Grund" [284b]. Im Gegensatz zu Luther werden die protestantischen Spiritualisten des 16. und 17. Jahrhunderts (Denk, Sebastian Franck, Schwenkfeld usw.) nicht müde, den Vorrang des „inwendigen" Wortes vor dem äußeren zu verfechten [284c].

5. Das heilige Schweigen

So groß die Bedeutung des heiligen Wortes sein mag, so darf es doch nicht vereinseitigt werden; das Wort ist nur eine Erscheinungsform des Göttlichen, es kann nicht die ganze Gottheit fassen. Euripides sagt: ἐστὶν οὗ σιγὴ λόγου κρείσσων γένοιτ' ἄν [285] („Es gibt einen Platz, wo das Schweigen besser ist als das Wort"). Ignatius von Antiochien (ad Magn. 8, 2) spricht von dem „Wort, das aus dem Schweigen hervorgegangen ist" (ὁ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών). Hinter dem im Wort offenbaren Gott, dem *deus revelatus*, steht der verborgene Gott, der *deus absconditus*, in seinem undurchdringlichen Geheimnis.

Es gibt mehrere Formen des *heiligen Schweigens* [286]:

a) Das *kultisch-zauberhafte Schweigen.* Der Zauberer verschweigt den Gottesnamen und die heilige Formel aus Furcht, seine Macht könne in den Besitz anderer übergehen. Das Schweigen dient auch als Mittel magischer Konzentration analog den Enthaltsamkeitsriten (s. o. S. 193 ff.). Das Schweigen hat ferner den Zweck des ungestörten und wirksamen Verlaufes einer zauberhaften Handlung. In den antiken Kulten ging dem Kultakt die Mahnung voraus: εὐφημεῖτε, *favete linguis* [287]. Das Motiv ist die Angst, ein mit gefährlicher Kraft geladenes Wort könne die Kulthandlung und ihre segensvolle Wirkung zunichte machen.

284 Galater-Kommentar Weim. II, 509; Erl. 46, 296; 51, 377; 34, 204; 21, 50; *Heinrich Bornkamm*, Das Wort Gottes bei Luther (Schriftenreihe der Lutherges. 7), München 1933.

284a *Karl Barth*, Die Lehre vom Wort Gottes, München 1927; *Erich Schaeder*, Das Wort Gottes, Gütersloh 1930; *Theod. Siegfried*, Das Wort und die Existenz, I Die Theologie des Wortes bei Karl Barth, Gotha 1930.

284b *Tauler*, Predigten, hrsg. v. *Vetter* 192.

284c *Rufus Jones*, Spiritual Reformers in the 16th Century, London 1914, Index Word of God inward; *J. H. Maronier*, Het inwendig woord, Amsterdam 1890.

285 Ebenso *Pindar*, Fragm. 180.

286 *Odo Casel*, De philosophorum Graecorum silentio mystico (RVV XVI, 2), Gießen 1919; *G. Mensching*, Das heilige Schweigen (RVV XX), Gießen 1926 (Lit.); *Jungwirth*, Schweigen, HWDA 7, 1460–1470; *Anwander*, LThK 9, 374 ff.

287 *Seneca*, De vita beata 26, 7; *Appel*, De Romanorum Precationibus (RVV VII, 2), 1909, 187 ff.; *Casel*, a.a.O. 3.

b) Das *kultisch-religiöse Schweigen.*

1. Das Schweigen über den Kult außerhalb des Kultes. Primitiven Völkern wie den Australiern ist es verboten, kultische Geheimnisse den Nichteingeweihten, zumal den Frauen, mitzuteilen[287a]. Dieselbe Verpflichtung (Arkandisziplin) bestand für die Eingeweihten der antiken Mysterienkulte[288] und auch für das junge Christentum als einer Mysteriengemeinschaft[289]. Sie erhielt sich bis heute in den Freimaurerlogen.

2. Im Kult selbst ist das Schweigen Ausdruck tiefster Ehrfurcht. Gottes Wesen ist unaussprechlich, er ist größer als alle Rede; vor seiner Majestät verstummt der Mensch. Schweigen herrschte im chinesischen Himmelskult. Für den alttestamentlichen Tempelkult gilt das Prophetenwort: „Der Herr ist in seinem heiligen Tempel; es sei stille vor ihm alle Welt" (Hab. 2, 20). In den eleusinischen Mysterien[290] wie in den Isis- und Mithras-Mysterien ist das Schweigen ein Stück des Kultes, daher die sprichwörtliche Redensart: „wie in den Mysterien schweigen"[291]. In der Mithras-Liturgie heißt es: „Lege den rechten Finger an den Mund und sprich: σιγή, σιγή, σιγή" (Schweigen)[292]. Das Schweigen der Gemeinde gehört auch zum christlichen Kult: Commodian[293] deutet das dem großen Dankgebet vorausgehende *Sursum Corda* als Aufforderung zur Stille. In der römischen Messe verstummt der Sängerchor während der Konsekration. In den Stillmessen, ja selbst bei der *missa recitata* und *cantata,* wird der ganze Kanon leise gebetet. In der römischen Karfreitagsliturgie herrscht Schweigen bei der Anbetung des Kreuzes. Beliebt ist in der römischen Frömmigkeit die stille Anbetung vor dem Sanctissimum, die „ewige Anbetung". Die Fronleichnamskapellen, in denen das Sanctissimum zur stillen Anbetung ausgesetzt ist, erinnern an die Isis-Kapellen der hellenistischen Zeit[293a]. Der Gottesdienst der Quäker ist der *silent worship*[294]; das „harrende Schweigen" ist in ihm die Grundlage der charismatischen Prophetie und des enthusiastischen Betens. Rudolf Otto fordert die Einführung eines

287a S. u. S. 436 f.

288 *Hugo Koch,* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forsch. z. Lit.- und Dogmengesch. I), Mainz 1900, 108 ff.; s. u. S. 437, 443.

289 *H. Gravel,* Die Arkandisziplin, Diss. Münster 1902; *L. Schindler,* Altchristliche Arkandisziplin und die antiken Mysterien, Progr. Tetschen 1911; *O. Perler,* RAC 1, 667–676 (Lit.).

290 *Casel,* a.a.O. 3–27.

291 *Philostratus,* Vita Apollonii Tyan. I, 15.

292 *Dieterich,* Mithrasliturgie 6.

293 Mi, PL 5, 258.

293a *Cumont,* OR 113.

294 *Violet Hodgkin,* Silent worship, übers. v. *Baltzer,* Tübingen 1921; *Cyril Hepher,* The fellowship of silence being experienced in the common use of prayer without words, London (1915), 1925[12]; *Ders.,* The fruits of silence being further studied in the common use of prayer without words . . . , London 1924.

„Sakraments des Schweigens", das den numinosen Höhepunkt im evangelischen Gottesdienst bilden sollte[295].

c) Das *asketische Schweigen* hängt zusammen mit der Angst vor dem Zauberwort, aber auch vor der Sünde; dazu kommt die Erkenntnis, daß Schweigen ein Element der Gottheit ist. Das Schweigegelübde ist weit verbreitet bei den Asketen in Indien. Ein schweigender Mahārṣi in den Vindhya-Bergen belehrte seine Jünger nur durch Zeichensprache. Buddha mahnte seine Jünger: „Zwei Dinge stehen den Jüngern in ihrem Zusammensein an: das Gespräch über die heilige Norm und das edle Schweigen." [296] Es wird von einem König erzählt, der eine riesige Zahl von Bettelmönchen in völligem Schweigen um Buddha sitzend fand[296a]. Das Schweigen ist eine wichtige Übung im christlichen Mönchtum. Die Regel des Benediktus von Nursia (42) schreibt Schweigen vor vom Abendgebet bis nach dem Morgengebet (der Prim). Die Motive des mönchischen Schweigens sind: die Bewahrung vor Sünden und vor unnützem Reden und die Innenkonzentration. In besonderer Weise wird das Schweigen bei den Kartäusern, den Kamaldulensern und den Trappisten geübt; es wird nur unterbrochen durch den Gruß: *Memento mori.* An der Wand eines *Eremo Francescano* stehen die Worte des Jesaja (Jes. 30, 15): „In silentio et spe erit fortitudo vestra". Temporäres Schweigen herrscht in den von römischen Katholiken und Anglikanern eifrig geübten *Exercitia spiritualia,* seien sie nun vierzigtägig, achttägig oder dreitägig.

d) Eine noch tiefere Bedeutung hat das *betende Schweigen* der individuellen Frömmigkeit, das wortlose Gebet. Für das ἄῤῥητον und das ἀκατάληπτον, das *ineffabile* und *incomprehensibele* des Göttlichen gibt es keine andere Sprache als das Schweigen. Das schweigende Gebet wird besonders von den Mystikern geübt. In einem ägyptischen Hymnus an Thot heißt es: „Du süßer Brunnen für den Durstenden in der Wüste, er ist verschlossen für den, der redet, er ist offen für den, der schweigt. Kommt der Schweigende, so findet er den Brunnen." [297] Apollonius von Tyana und der Neuplatoniker Jamblichus mahnen, Gott durch reines Schweigen zu verehren[298]. Plotin sagt: „Zu Gott soll man beten nicht mit tönendem Mund, sondern indem man sich mit der Seele zum Gebet gegen ihn ausstreckt, so kann man als Einsamer zum Einsamen beten" (μόνος πρὸς μόνον, Enn. V 1, 6). In einem hermetischen Hymnus wird Gott angeredet: „Unaussprechlicher, Unsagbarer, der du im Schweigen angerufen wirst" (ἀνεκλάλητε ἄῤῥητε, σιγῇ φωνούμενε)[299]. Dieser Gedanke lebt fort in der altkirchlichen Mystik. Gregor von Nazianz spricht vom σιγώμενος ὕμνος[300].

295 Sakramentales Schweigen, in: Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie, München 1932, 185 ff.
296 Udāna, p. 11; *Beckh,* Buddhismus I, 114 ff. 296a Dīgha-nikāya II 10.
297 *Ad. Erman,* Die ägyptische Religion (Handb. d. k. Mus. Berlin) 1909, 99.
298 *Heiler,* Das Gebet 528 A. 41 f.; *Casel,* a.a.O. 51 ff., 111 ff.
299 Hermetis Trismegisti Poimandres I, 31, rec. *Gustavus Parthy,* Berlin 1854, 18.
300 Mi, PG 37, 507. Hymn. 29 εἰς Θεόν.

Pseudo-Makarios verherrlicht das schweigende Gebet[301]. Johannes Cassian preist das „unaussprechliche Gebet", „das nichts zu tun hat mit dem Klang der Stimme oder der Bewegung der Zunge, ja nicht einmal mit der inneren Aussprache von Worten, die der durch Eingießung jenes himmlischen Lichtes erleuchtete Geist mit den engen menschlichen Redemitteln ausdrückt, sondern bei gebundenen Sinnen wie aus einem sprudelnden Quell ausgießt und auf unsagbare Weise vor Gott ausschüttet, indem er im kürzesten Augenblick soviel zusammengreift, als er bei der Aussprache noch innerlich durchdenken könnte"[302]. Das großartigste Preislied auf das kontemplative und ekstatische Schweigen hat Augustinus in seinen Confessiones (IX 10) angestimmt:

„Wenn einem die Wirrnisse des Fleisches schweigen, schweigen auch die Bilder der Erde, des Wassers und der Luft; wenn des Himmels Pole schweigen, wenn die Seele selber schweigt und über sich hinaus geht, indem sie nicht an sich denkt, wenn die Träume schweigen und die Offenbarungen der Einbildung, wenn jede Zunge und jedes Zeichen und alles Vergängliche völlig schweigt – dann, wenn einer auf sie hört, so sprechen sie alle: ‚Wir haben uns nicht selbst gemacht, sondern Er hat uns geschaffen' – wenn sie nach diesen Worten schweigen, weil sie das Ohr zu dem gerichtet haben, der sie schuf, und er nun allein zu uns spricht, nicht durch sie, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort hören ..., ist das nicht die Erfüllung des Wortes: ‚Gehe ein in die Freude deines Herrn'?"

Die Dominikanerin Margareta Ebner bezeichnet als „gebunden swîge"[303] den ekstatischen Zustand, in dem jeder Ausdruck aufhört. Der Lobpreis des Schweigens tönt weiter in der mittelalterlichen und neueren Mystik. Tauler erhebt über das auswendige das inwendige Gebet: „Alles Gebet des Mundes ist recht wie Spreu und Stroh gegen edlen Weizen."[304] Angelus Silesius singt:

Gott ist so über all's, daß man nicht sprechen kann,
drum betest du auch ihn mit Schweigen besser an (Ch. W. I, 240).

Ich bin im dunklen Heiligtum,
Ich bete an und bleibe stumm,
O ehrfurchtsvolles Schweigen.
Der beste Redner sagt's mir nicht,
Was man hier ohne Reden spricht
Durch Lieben und durch Beugen (Tersteegen).[305]

e) Das betende Schweigen führt zum *theologischen Schweigen.*

Die Lehre vom Göttlichen wird schon in der altindischen Mystik als „Geheimlehre", *upaniṣad, secretum tegendum,* gekennzeichnet. Der Gnostiker Justinos

301 Hom. 8; Mi, PG 34, 527 ff.
302 Coll IX, 25, Mi, PL 49, 801.
303 *Ph. Strauch,* Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen 69.
304 Predigten, hrsg. v. *Vetter* 68.
305 Geistliche Lieder, hrsg. v. *Nelle* 17.

verpflichtete seine Schüler zum Schweigen über die in seiner Lehre und in seinen Büchern enthaltenen Mysterien. Die Formel der Schweigepflicht lautete: „Schwöre, wenn du erkennen willst, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gedrungen, den über alles Gute erhabenen, oberen Gott, und was von der Lehre zu verschweigen ist, unausgesprochen zu bewahren; denn auch unser Vater hat, als er den Größten schaute und von ihm geweiht wurde, das Unaussprechliche in Schweigen bewahrt und geschworen, wie es geschrieben steht: ‚Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen'." [306]

2. Die Vorstufe zur Theologie des Schweigens ist die „negative Theologie", die θεολογία ἀποφατική der Neuplatoniker[307]. Das Wesen Gottes läßt keine Aussage zu; der Ganz Andere ist über Begriff und Wort erhaben. Grundlage dieses theologischen Schweigens ist das kontemplativ-ekstatische Schweigen. Im ekstatischen Zustand geht dem Mystiker das ἄῤῥητον auf. Plotin sagt: „Wir sagen, was Gott nicht ist; was er aber ist, sagen wir nicht" (Enn. V 3, 13). Ähnlich Dionysius Areopagita: „Dadurch, daß wir sagen, was er nicht ist, erkennen wir, daß er ist" (Div. nom. 13, 3).

3. Höher als die Theologie des Verneinens steht die Theologie des totalen Schweigens. In der Theologie des alten Buddhismus finden wir dieses Schweigen über das Letzte konsequent durchgeführt. Gotama Buddha verweigerte jede metaphysische Aussage über das letzte göttliche Geheimnis. Dort, wo andere Religionen, Philosophien und theologische Systeme den Gottesbegriff setzen, setzt der alte Buddhismus einen „leeren Gedankenstrich" [308]. *Nirvāṇa* ist das schlechthin „Unaussprechliche" *(anakkhātam)* [309]. „Wer das *Tao* kennt, macht nicht Worte. Wer Worte macht, kennt es nicht", heißt es in Lao-tzŭ's Tao-tē-ching (56) [310]. Eine Upaniṣad sagt: „Was unaussprechbar durch die Rede, wodurch die Rede aussprechbar wird, das sollst du wissen als *Brahman.*" [311] Philo und Plotin bezeichnen Gott als das ἄῤῥητον [312], Proklus sogar als „erhaben über das Schweigen" (ἐπέκεινα σιγῆς) und als „unaussprechlicher als alles Schweigen" (πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον) [313]. Obgleich die meisten großen Mystiker das Göttliche auch in positiven Termini umschreiben *(tao, ātman-brahman,* τὸ ἕν), kehren sie immer wieder zur Betonung des „Unaussprech-

306 *Hippolyt,* Elenchos V, 24, 1; *H. Leisegang,* Die Gnosis (Kröners Taschenb. 32), 156 f.

307 Zum folgenden s.: *Heiler,* Die Gottesidee in der Mystik, in: Numen 1 (1954) 161–183.

308 *Beckh,* Buddhismus I, 214 ff.; vgl. II, 111 ff.

309 *Heiler,* Buddhistische Versenkung², 36 ff.; *Ders.,* DRM 279 ff.

310 *Heiler,* Das wū wēi Lao-tse's, Eine heilige Kirche 22 (1940) 190 f.

311 Kena-Upanishad I, 4; *Deussen,* 60 Upanishads 20.

312 Mutat. nom. 14; Enn. V, 3, 13; 5, 6.

313 In Parm. VI, 164; Plat. Th. II, 11, p. 110; *Hugo Koch,* Pseudo-Dionysius Areopagita 128 ff.

lichen" zurück. Am Ende der Ghazelen des Ǧelāl ed-dīn Rūmī steht häufig das Wort „schweige".

f) Das theologische Schweigen hat zum Gegenstand das *metaphysische Schweigen.* In der Hermetischen Literatur erscheint die σιγή (Schweigen) als Urhypostase[314]. Das oberste Paar in der Äonenreihe des Valentin bilden βυθός (Abgrund) und σιγή (Schweigen)[315]. Proklus betont: „Vor dem Logos muß das den Logos begründende Schweigen sein" (δεῖ πρὸ τοῦ λόγου τὴν τὸν λόγον ὑποστήσασαν εἶναι σιγήν)[316]. Mit ihm stimmt Ignatius von Antiochien überein (s. o. S. 334).

Zwischen heiligem Wort und heiligem Schweigen besteht ein Parallelismus. Die prophetische Frömmigkeit legt den Nachdruck auf das Wort als Ausdruck der Offenbarung Gottes: „Ich glaube, darum rede ich" (2. Kor. 4, 13). Die Mystik hingegen betrachtet das Schweigen als einzig adäquaten Ausdruck des Göttlichen. Die Typenunterscheidungen von prophetisch und mystisch erscheinen hier in aller Schärfe: προφήτης ist der an Gottes Stelle Redende, Mystiker der „Mund und Augen Verschließende" (μυῶν τὸ στόμα, τοὺς ὀφθαλμούς)[317]. Diese Gegensätzlichkeit ist aber letztlich nicht eine Gegensätzlichkeit von Typen, sondern von innergöttlichen Polen: des *deus absconditus* und *deus revelatus.* Eben darum müssen diese beiden Typen sich unablässig abstoßen und anziehen. Der Mensch kann nur unvollkommen Gott fassen als das, was er ist: die *coincidentia oppositorum* von λόγος und σιγή.

VIII. DIE HEILIGE SCHRIFT[1]

Nicht nur das gesprochene Wort ist heilig, sondern auch das geschriebene, letzteres sogar in besonders hohem Maße, weil es nicht nur im Augenblick, sondern dauernd mit heiliger Macht geladen ist. „Vox audita perit, littera scripta manet."

314 *Josef Kroll,* Hermes Trismegistos (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt. 12), Münster 1914, 8.
315 *Leisegang,* Gnosis 290 ff.
316 De philos. Chald. p. 4, ed. *Jahn.*
317 *Heiler,* Das Gebet 248 f.

1 Texte: Sacred Books of the East, ed. *Max Müller,* 50 Bde., Oxford 1879–1910. Främmande Religionsurkunder i urval och översättning, utg. *Nathan Söderblom,* 4 Bde., Stockholm 1908; Quellen zur Religionsgeschichte, hrsg. v. d. Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Göttinger Ak. d. W., Göttingen 1909 ff.; Religiöse Stimmen der Völker, hrsg. v. *Walter Otto,* Jena 1915 ff.; Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. v. *Alfred Bertholet,* 17 Bde., Tübingen 1926–1932; Das

1. Die Schrift an sich ist heilig[2]. Die Möglichkeit, Gedanken und Worte durch die Schrift festzuhalten und mitzuteilen, erscheint dem primitiven Menschen als Wunder; die Bilder und Zeichen, durch welche die Gedanken ausgedrückt werden, sind für ihn übernatürlich, machterfüllt[3]. Die ägyptischen Hieroglyphen („heilige Eingrabungen")[4] galten als Zauberwesen und hießen deshalb *ntrw*, „Götter"[5]. Das geschriebene Zauberwort hat dieselbe Kraft wie das gesprochene. Dieser enge Zusammenhang wird besonders deutlich an den germanischen Runen[6]; *runa* ist das leise geraunte Zauberwort, das auf Odin, den Meister der Runen, zurückgeht; er hatte sie erfunden, als er neun Nächte verwundet am Baume hing; Runen sind also Zauberworte, die zu Zauberzeichen geworden sind. Als Erfinder der Schrift gelten auch bei anderen Völkern die Götter, so in Ägypten der Gott der Weisheit *Thoth*, in Babylonien *Nabū*, bei den Kelten *Ogma*, der Sohn der Weisheitsgöttin *Brig*, der Meister der Dichtung[7]. Als heiliges und göttliches Werk liegt die Schrift in den Händen der Priester, ebenso wie Opferkult und Zauberwesen, wie Astronomie und Orakelkunst, wie Mythologie und Geschichtsschreibung.

Der Glaube an die Heiligkeit der Schrift lebt fort im Alphabet-Zauber[8], wie er vor allem in der griechisch-römischen Welt verbreitet war. Die Buchstaben dienten im Hebräischen und Arabischen, im Griechischen und Lateinischen zugleich als Zahlzeichen und nahmen so von selbst an der Heiligkeit

lebendige Wort, Texte aus den Religionen der Völker, hrsg. v. *Gustav Mensching*, 1952.

Abhandlungen: *Louis Leblois*, Les bibles et les initiateurs religieux de l'humanité, 6 Bde., Paris 1883–1888; *Nathan Söderblom*, Om religionsurkunder och deras inspiration. Främmande Religionsurkunder I (s. o.), Neuausg. Lund 1954; *H. Hackmann*, Religionen und heilige Schriften, Berlin 1914; *Alfred Bertholet*, RGG 5^2, 264 ff.; *Ders.*, Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben, Berlin 1948; *L. Browne*, The World's Great Scriptures, N.Y. 1945; *Braden, Charles H.*, The Scriptures of Mankind. An Introduction, N.Y. 1952 (franz. 1954); *Johannes Leipoldt* und *Siegfried Morenz*, Heilige Schriften. Eine Betrachtung zur Religionsgeschichte der antiken Welt, Leipzig 1953; *Günter Lanczkowski*, Heilige Schriften. Inhalt, Textgestalt und Überlieferung (Urbanbücherei), Stuttgart 1956; *Ders.*, RGG 3^3, 774 f.

2 *Hans Jensen*, Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart, Glückstadt 1935; *Matthias Mieses*, Die Gesetze der Schriftgeschichte. Konfession und Schrift im Leben der Völker, Wien 1919; Lit. über Entstehung und Entwicklung der Schrift, Der Große Brockhaus 10, 481 f.

3 *Th. Danzel*, Die Anfänge der Schrift, Diss. Leipzig 1912; *Tiemann*, Schreiben, Schrift, Geschriebenes, HWDA 9 Anh., 293–388.

4 *Siegfried Schott*, Hieroglyphen, Untersuchungen zum Ursprung der Schrift (Ak. d. W., Abh. geistw. Kl.), Mainz 1950.

5 *Van der Leeuw*, Ph 495. Vgl. *S. Morenz*, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960, 231.

6 *Helmut Arntz*, Handbuch der Runenkunde, Halle 1944^2; weitere Lit.: Der Große Brockhaus 10, 156.

7 *Chantepie* I, 459, 565; II, 610.

8 *Franz Dornseiff*, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig (1922), 1925^2; *Ders.*, RAC 2, 775 ff. (Lit.); *C. M. Edsman*, RGG 1^3, 246; *David Diringer*, L'alfabeto nella storia della civiltà, Firenze 1937.

der Zahlen (s. o. S. 161 ff.) teil. Die griechischen Vokale bildeten das Zauberwort, die *vox mystica* αεηιουω[9]. Sie erhielten geradezu metaphysische und kosmische Bedeutung; die στοιχεῖα[10] — Buchstaben — wurden zu *elementa* — Urstoffen, Weltkräften und Gestirnen (s. o. S. 59 f.). In der griechischen Zauberliteratur, der Gnosis und jüdischen Kabbala finden wir eine ausgedehnte Buchstabenmystik, ebenso in der Literatur der *Ḥurūfī*[11], einer šī'itischen Sekte des Islām. Noch heute ist die Buchstabenmystik im Islām im Schwange, besonders in der Ḳorān-Auslegung bei einzelnen Sekten. Die Alphabet-Mystik ragt auch in das Neue Testament hinein: A und Ω[12] erscheinen in der Apokalypse als Christusbezeichnungen und sind als Christus-Symbol in die christliche Kunst eingegangen. Der antike Alphabet-Zauber lebt noch bis heute weiter im Kirchweihritus der römischen Christenheit[13]: der Bischof schreibt mit seinem Stab in ein auf dem Boden ausgestreutes Aschenkreuz das griechische und lateinische Alphabet. Auch als Glockeninschrift erscheint das griechische Alphabet; es soll wie andere heilige Zeichen und Worte die dämonenabwehrende Kraft der Glocke (s. o. S. 177) erhöhen.

2. Ist schon die Schrift an sich heilig und zauberkräftig, so erst recht die geschriebene Z a u b e r f o r m e l, wie sie auf Zetteln, Bändern und Scherben erscheint; an die Mauer des Hauses geheftet oder am Halse getragen, dienen sie als Talismane (von τέλεσμα, Einweihung) und Amulette[14] (von lat. *amuletum, amolitum,* wahrscheinlich von *amoliri,* schon bei Plinius[15] bezeugt, als Bezeichnung eines Abwehr- oder Schutzmittels = griech. ἀποτρόπαιον, φυλακτήριον, die Ableitung von arab. *ḥimāla,* „Tragband", von *ḥamila,* tragen, ist unwahrscheinlich). Die Zauberformeln an den Wänden der Pyramiden und in ägyptischen Gräbern dienten zum Schutz der Toten: „Totentexte sind Zau-

9 *Dieterich,* Mithrasliturgie 33.
10 Lit. *Bauer,* WB 1523.
11 HWI 177.
12 *F. Cabrol,* ΑΩ, DACL 1, 1–25; *Kittel,* ThWNT 1, 1 f.; *E. Lohmeyer,* RAC 1, 1 ff.
13 Lit. *Hindringer,* LThK 5, 1053 ff.; *R. W. Muncey,* History of the Consecration of Churches and Churchyards, Cambridge 1930.
14 Charms and Amulets (versch. Verf.), ERE 3, 392–472; *H. Leclerq,* Amulettes, DACL 1, 1784–1860 (Lit.); *F. Pfister,* Amulette, HWDA 1, 374 ff.; *G. Kropatschek,* De amuletorum apud antiquos usu, Diss. Marburg 1907; *G. Bellucci,* Amuleti italiani antichi e contemporanei. Perugia 1900; *Ders.,* Amuleti e ornamenti . . ., ebd. 1916; *W. M. Flinders Petrie,* Amulets illustrated by the Egyptian Collection Univ. College, London 1914; *S. Seligmann,* Magische Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, Stuttgart 1927; *Elizabeth Villiers,* Amulette und Talismane und andere geheime Dinge, bearb. v. *M. Pachinger,* München 1927; *F. A. Wallis Budge,* Amulets and superstitions, Oxford 1930; *C. Bonner,* Study in magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian (University of Michigan Studies, Hum. Sect. 49), 1950; *A. Closs* und *M. Hein,* LThK 1², 462 ff.; *H. Ratschow,* RGG 1³, 345 ff.; *F. Eckstein, J. H. Waszink,* RAC 397–411.
15 Hist. Nat. 28, 38; 29, 66; 30, 138.

bertexte“ [16]. Die griechischen Fluchtafeln wurden in der Nähe des zu Schädigenden in der Erde vergraben [17]. Verschlungen oder in Wasser aufgelöst und getrunken, vermag die geschriebene Zauberformel auch dem menschlichen Leibe ihre geheimnisvolle Kraft mitzuteilen. Auch in den höheren Religionen werden religiöse Formeln oder Schrifttexte als Amulette gebraucht (s. o. S. 332). Japanische Buddhisten tragen Amulette, genannt *o-mamori* („erlauchte Schützer“), die in den Tempeln verkauft werden [18]. Auf jüdischen Gebetsriemen ist das *Šᵉmaʿ* (s. o. S. 326) geschrieben, auf christlichen Amuletten stehen Heiligennamen oder Bibelstellen, besonders die Anfangsverse der vier Evangelien, auf islamischen Amuletten Ḳorān-Stellen, ja, selbst der ganze Ḳorān in Miniaturausgabe erfüllt diesen Zweck. Bilderbogen mit Legenden und Buchstaben dienten als Schutzformel gegen Gefahr und Krankheit bei den irischen Mönchen. Noch im ersten Weltkrieg wurden vielfach „Himmelsbriefe“ [19] — angeblich vom Himmel gefallene Schriftstücke (in der Antike „Götterbriefe“ genannt) — auf dem Leib als Schutzmittel getragen. Umgekehrt versteht man darunter auch Briefe, die als Bittschriften an heiligen Stätten niedergelegt werden; in fernöstlichen Tempeln werden sie in ein vor dem Altar stehendes Feuerbecken geworfen.

Ein letzter Rest der Zauberschriften sind die Wandsprüche. Wie in katholischen Häusern an den Wänden Christus- oder Heiligenbilder hängen, so in protestantischen Häusern Bibelsprüche, in muslimischen Ḳorānworte, geschrieben, gedruckt, gemalt oder eingebrannt. Es gibt eine Religion des Bildes und eine Religion des Wortes. Aber genauso wie die Heiligenbilder mehr sind als eine bloße Darstellung (s. o. S. 114 ff.), so sind auch die Bibelsprüche mehr als geschriebene Worte. Sie sind erfüllt von übernatürlicher Kraft.

3. Das geschriebene heilige Wort aber ist mehr als eine Zauberformel, die für den Augenblick wirkt. Es verleiht einer Religion Unsterblichkeit. Gebete, Hymnen, Orakel, Omina, Mythen, Gesetze wurden Jahrtausende hindurch nur von Mund zu Mund überliefert. An der Genauigkeit einer solchen Überlieferung besteht um so weniger Zweifel, als die Menschen vergangener Jahrhunderte eine ungleich weitere Gedächtnisspanne besaßen als moderne Menschen. Brahmanenschüler, Parsi-mobed und Muslime lernen die heiligen Texte durch Rezitieren und vermögen gewaltige Massen von solchen Texten zu behalten. Eine jüdische Studentin, die ein Marburger Professor im Doktorexamen prüfte, konnte das ganze hebräische Alte Testament auswendig; schon als zehnjähriges Kind hatte sie begonnen, dies zu erlernen, um ihrem Groß-

16 *Morenz*, Ägyptische Religion 241.
17 Antike Fluchtafeln, ausgewählt und erklärt, *Richard Wünsch* (Lietzmanns Kleine Texte 20), Bonn 1907.
18 *Florenz* in *Chantepie* I, 419.
19 *R. Stübe*, Der Himmelsbrief, Tübingen 1918; *Ders.*, HWDA 4, 21 ff.; *Hindringer*, LThK 5, 56; *Beitl*, LThK 5², 687.

vater zu seinem Geburtstag eine Freude zu machen. Den ganzen Ḳorān auswendig zu lernen, gilt als besonders verdienstlich; der *ḥāfiz*, der ihn auswendig kann, ist in der Gemeinde höchst angesehen. Wenn freilich eine schriftlose Religion stirbt – und so viele Religionen sind im Laufe der Zeit gestorben – dann sterben auch alle heiligen Texte. Sind sie aber aufgezeichnet auf Stein oder Papyrus, dann leben die Religionen weiter, auch wenn ihre heiligen Worte nicht mehr von predigenden oder betenden Menschen rezitiert werden. Ein ägyptischer Papyrus aus dem Neuen Reiche sagt: „Ein Mensch vergeht und sein Körper wird zu Erde; all seine Mitmenschen zerfallen zu Staub. Aber Schriften lassen ihn fortleben im Munde des Vorlesers. Die Menschen sind gegangen, ihr Name wäre vergessen; aber Schriften halten die Erinnerung an sie wach." [20]

Viele antike Religionen sind durch die moderne Wissenschaft wieder zum Leben erweckt worden, als ihr heiliges Schrifttum ausgegraben und entziffert wurde; andere, deren Zeugnisse noch nicht enträtselt sind, wie die kretische, etruskische, urindische, werden über kurz oder lang von den Gelehrten zum Reden gebracht werden.

Die Entstehung eines heiligen Schrifttums bedeutet einen tiefen Einschnitt in der Geschichte der Religionen: über die schriftlosen Religionen erheben sich hoch die Schriftreligionen. Aber auch unter ihnen besteht ein Unterschied von großer Wichtigkeit. Es gibt Schriftreligionen mit aufgezeichneten heiligen Texten, die im gemeinsamen Kult und im privaten religiösen Leben gebraucht werden. Verschieden von ihnen sind jene Schriftreligionen, welche ein kanonisches, d. h. normatives, autoritatives und unfehlbares Schrifttum aufweisen, das sich deutlich abhebt von allen nicht-kanonischen Schriften profanen oder religiösen Inhaltes. Zwar ist jeder geschriebene religiöse Text heilig, schon weil er von der Heiligkeit des gesprochenen Wortes getragen ist. Aber das kanonische Schrifttum ist heilig und verbindlich in einem überragenden Sinne; es ist göttlichen Ursprungs und hat darum an der göttlichen Ewigkeit teil. Muḥammad hat sich als scharfsichtig erwiesen, als er bei der Behandlung der nicht-islamischen Religionen einen wesentlichen Unterschied machte zwischen den „Schriftbesitzern" *(ahl al-kitāb)* [21] und den „Götzendienern" *(mushrik)* oder Heiden. Letztere wurden mit Waffengewalt zum Islām bekehrt; erstere (Juden, Christen, später auch Zoroastrier und Buddhisten) genossen Religionsfreiheit und hatten nur als Untertanen muslimischer Herrscher eine Kopfsteuer zu zahlen *(ǧizya)*.

a) die kanonischen Schrifttümer oder *Bibeln der Menschheit* [22] sind in zwei Gruppen einzuteilen:

20 *Leipoldt-Morenz* 12.
21 Ahl-al-kitāb, HWI 18 f.; Encycl. of Islam, new. ed. I, 264 ff.
22 Zum folgenden: *Winternitz*, Geschichte der indischen Literatur, 3 Bde., Leipzig 1909–1922; *Walther Eidlitz*, Der Glaube und die heiligen Schriften der Inder,

1. solche, die in grauer Vorzeit anonym entstanden sind in Religionen, deren Träger eine Volksgemeinschaft war. Die älteste von diesen ist der dreifache *Veda* des alten Indien, erstlich der *Ṛgveda*, „das Wissen um die Liedverse“ [23], sodann der *Sāmaveda*, „das Wissen um die Melodien“ [24], und der *Yajurveda*, „das Wissen um die Opferformeln“ [25]. Dieser fand eine Fortsetzung in sekundären, aber ebenfalls kanonischen Texten, den *Brāhmaṇa* (Priestertexten), deren wichtigster das *Śata-patha- brāhmaṇa* [26] ist, den *Āraṇyaka* (Waldeinsiedlertexten) und *Upaniṣaden* [27] (esoterisch-mystischen Texten, s. o. S. 337). Die andere Bibel dieser Art ist jünger; sie wurde von *K'ung-fu-tzŭ* redigiert [28], reicht aber in ihren alten Bestandteilen ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurück: die fünf *ching*, die kanonischen Bücher der chinesischen Reichsreligion, *I-ching* (das Orakelbuch der Wandlungen) [29], *Li-chi* (das Buch der Zeremonien) [30], *Shu-ching* (das Buch der Urkunden) [31] und *Shih-ching* (das Buch der Lieder) [32]. Sie fanden ihre Fortsetzung in den vier klassischen Werken *(shū)* von Schülern K'ung-fu-tzŭ's: *Lun-yü* (die Gespräche K'ung-fu-tzŭ's) [33], *Chung yung* (die Lehre der Mitte), *Ta-hsio* (das große Studium) und die Werke *Mêng-tzŭ's* [34].

2. Alle übrigen Menschheitsbibeln sind auf dem Boden von gestifteten Religionen entstanden, die das Werk einzelner, überragender schöpferischer Persönlichkeiten sind. Sie gliedern sich wiederum in zwei Kategorien. Auf der einen Seite stehen die kanonischen Schriften der mystischen Erlösungsreligionen Indiens; der *Siddhānta* des Jainismus [35], das *Tipiṭakam* (Dreikorb)

Olten-Freiburg 1957; *Söderblom*, Om religionsurkunder; *Lanczkowski*, Heilige Schriften, s. o. Anm. 1.

23 Vedic Hymns, transl. *F. Max Müller, Hermann Oldenberg*, SBE 32, 46; Rigveda, übers. v. *Karl Friedrich Geldner*, 3 Bde., Cambridge, Mass. 1951; Reg.-Bd., hrsg. v. *J. Nobel*, 1957; Übersetzung des Atharvaveda, s. o. S. 317, Anm. 201.

24 Die Hymnen des Sâma-Veda, hrsg. u. übers v. *Theodor Benfey*, Leipzig 1848.

25 The Texts of the White Yajurveda, transl. *R. T. Griffith*, Benares 1899.

26 Transl. *Julius Eggeling*, SBE 12, 26, 41, 43, 44.

27 Transl. *F. Max Müller*, SBE 1926²; The principal Upanishads, transl. *S. Radakrishnan*, London 1953; *Paul Deussen*, 60 Upanishads des Veda, Leipzig (1897), 1921³.

28 Texts of Confucianism transl. *James Legge*, SBE 3, 16, 27, 28.

29 Übers. v. *Richard Wilhelm*, Jena 1924.

30 Übers. v. *R. Wilhelm*, Jena 1930.

31 Transl. *J. Legge*, SBE 3, 1899²; *B. Karlgren*, Stockholm 1950; trad. *S. Couvreur*, Paris 1927².

32 Transl. *J. Legge*, SBE 3, 1899²; übers. v. *U. v. Strauß*, Heidelberg 1880; transl. *A. Waley*, Jena 1937; *B. Karlgren*, Stockholm 1950.

33 Übers. v. *R. Wilhelm*, Jena 1910; *Hans O. Stange*, München 1953.

34 Übers. v. *R. Wilhelm*, Jena 1916.

35 Jaina Sūtras, transl. *Hermann Jacobi*, SBE 22, 45; *Walther Schubring*, Worte Mahāvīras, Leipzig 1926; *Ders.*, Die Jainas (RL 7), Tübingen 1926; weitere Übersetzungen von Jaina-Texten *H. v. Glasenapp*, Der Jainismus, Berlin 1925, 483 ff.; vgl. 90–104. Vgl. *Schubring*, Die Lehre der Jainas, Berlin 1935, 52–84.

des *Theravāda*-Buddhismus, umfassend die Ordensregel *(Vinaya)*[36], die Lehrreden Buddhas *(Sutta* oder *Dhamma)*[37] und die „subtilere Lehre" *(Abhidhamma)*[38], die *Dharma* (Heilslehrschriften) des indischen *Mahāyāna*-Buddhismus[39], deren wichtigste das *Saddharma-Puṇḍarīka* („Lotus der guten Lehre")[40] ist, das *Tripiṭakam* des tibetischen Buddhismus *(bKa-'gyur)*[41] und des chinesischen und japanischen Buddhismus *(san-ts'ang,* „Dreikorb"[42], jap. *issai-kyō,* „sämtliche Sūtra")[43]. Der buddhistische Kanon Chinas gab den taoistischen Mönchen den Anstoß, ihrerseits die Schriften der *Tao*-Lehrer[44], an ihrer Spitze das *Tao-tê-ching* des Lao-tzŭ[45], in einem Kanon zu vereinen, der ebenfalls als *ts'ang* (Korb) bezeichnet wurde.

Von anderer Art sind die Bibeln in den prophetischen Offenbarungsreligionen: im persischen Mazdaismus das *Avesta*[46] (von *apastāk* = Grund-

36 Vinaya Texts, transl. *T. W. Rhys Davids, Hermann Oldenberg,* SBE 13, 17, 20.

37 Buddhist Suttas, transl. *T. W. Rhys Davids,* SBE 11, 1881; Sacred Books of the Buddhists, 17 vols., London 1895–1952; Dīgha-Nikāya . . ., übers. v. *Otto Franke* (QRg), Göttingen 1913; Die Reden Buddhos aus der Längeren Sammlung . . ., übertr. v. *Karl Eugen Neumann,* 3 Bde. (1907), Zürich 1956³; *Ders.,* Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo, 3 Bde. (1896 bis 1902), ebd. 1956³; Saṃyutta-Nikāya, Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon, übertr. v. *Wilhelm Geiger,* 2 Bde., München 1925–1930; Die Reden des Buddha aus der „Angereihten Sammlung" Aṅguttura-Nikāya, übers. v. *Nyanatiloka,* Leipzig 1909–1912; Udāna, übers. v. *K. Seidenstücker,* München 1920; Itivuttaka, übers. v. *dems.,* Leipzig 1922; Dhammapadam, transl. *Max Müller,* SBE 10, 1 (1898²); übers. v. *L. v. Schroeder,* Leipzig 1892; Suttanipāta, transl. *V. Fausböll,* SBE 10, 2 (1898²); übers. v. *K. E. Neumann* (1924), Zürich 1956³.

38 Puggala Paññatti, Das Buch der Charaktere, übers. v. *Nyānatiloka,* Breslau 1910; Dhamma-Saṅgani, Buddhist Manual of Psychological Ethics, transl. *Caroline Rhys Davids,* London 1900.

39 Buddhist Mahāyāna Texts, transl. *E. B. Cowell, F. Max Müller* and *J. Takakusu,* SBE 49 (1894); *Moritz Winternitz,* Der Mahāyāna-Buddhismus (RL 15), Tübingen 1930².

40 Transl. *H. Kern,* SBE 21 (1894); by *W. E. Soothill,* Oxford 1930.

41 *Csoma de Kőrös,* Analyse du Kandjour (AMG 2), Lyon 1881; *Wilhelm Filchner,* Kumbum Dschamba Ling, Das Kloster der 100 000 Bilder Maitreyas, Leipzig 1933, 343 ff., 515 ff.

42 *Bunyin Nanjio,* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, Oxford 1883; *J. J. M. de Groot,* Le code du Mahāyāna en Chine, Amsterdam 1893; *Léon Wieger,* Extraits du Tripitaka etc., Hsien Hsien 1910–1913.

43 *Hans Haas,* Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan, Mitt. Deutsch. Ges. Ostas. 10, 79–132 und gesondert Tokyo 1904; *Aug. Karl Reischauer,* Studies in Japanese Buddhism, N.Y. (1917), 1925², 158–182.

44 Texts of Taoism, transl. *James Legge,* SBE 39, 40.

45 Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und höchsten Gut, übers. v. *Julius Grill,* Tübingen 1910; L., Tao te king . . ., verdeutscht *Rich. Wilhelm,* Jena 1911; Lau Dse, Führung und Kraft aus der Ewigkeit, übertr. v. *Erwin Rousselle,* Wiesbaden 1952; *F. Heiler,* Das Wu wei Lao-tse's, EhK 22 (1940) 182–200.

46 Zend-Avesta, transl. *Jules Darmsteter, L. H. Mills,* SBE 4, 23, 31; Le Zend Avesta, trad. *Darmsteter,* 3 vol., Paris 1892/93; Die Gathas des Avesta, übers. v. *Chr. Bartholomä,* Straßburg 1905; Avesta, Die heiligen Bücher der Perser, übers. v. *Fritz*

schrift, oder *abišta* = Gesetz); im Judentum die *Tora* mit den Propheten und ‚Schriften'[47]; im Christentum das *Neue Testament*[48] samt dem *Alten Testament;* im Islām der *Ḳur'ān* (d. h. Lesung)[49]; im Bābismus der *Bayān,* verfaßt von seinem Stifter Mirza ʿAlī Muḥammad, genannt *Bāb* (Pforte)[50]; in der islamisch-hinduistischen Mischsekte der Sikh der *Granth* (d. h. Buch)[51]; im Mandäismus, einer Täufersekte im Irak, die *Ginzā* (d. h. Schatz) und das Johannesbuch[52]; im Manichäismus die sieben Werke des *Mani: Shahpurakan,* das „lebende Evangelium", der „Lebensschatz", die *Pragmateía,* das „Buch der Geheimnisse", das „Buch der Riesen" und die „Briefe"[53]; in der im 19. Jahrhundert entstandenen *Tenrikyō*-Sekte die von der Stifterin, der Bauernfrau *Nakayama Mikiko,* niedergeschriebenen 17 Offenbarungen *(O-fude-saki,* „des Pinsels Spitze") und „Aufzeichnung alter Dinge" *(Go-Koki)* sowie die „Weisungen" *(Osashizu),* die nach ihrem Tode ihr Nachfolger, der Zimmermann Iburi, von ihr geoffenbart erhielt.

3. Zu diesen kanonischen Schriften treten in allen diesen Religionen sekundäre oder deutero-kanonische Schriften hinzu, die eine geringere Autorität

Wolff (1910), Leipzig 1924²; Die Yašt's des Avesta, übers. v. *Hermann Lommel* (QRg), Leipzig 1927; *A. V. William Jackson,* ERE 2, 266–272; *W. Eilers,* RGG 1³, 797 ff. (Lit.); *Helmut Humbach,* Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg 1959.

47 Die heilige Schrift des AT, übers. v. *E. Kautzsch,* hrsg. v. *A. Bertholet,* 2 Bde., Tübingen 1922/23⁴; Die Schriften des AT, in Auswahl übers. und für die Gegenwart erkl. v. *H. Gunkel* u. a., 6 Bde., Göttingen 1921; Die hl. Schrift des AT, übers. u. erkl. v. *Franz Feldmann, Heinr. Herkenne,* Bonn 1930–1941; Das AT, dt., hrsg. v. *V. Herntrich* und *A. Weiser,* Göttingen 1949 ff.; *Otto Eißfeldt,* Einleitung in das AT, Tübingen (1934), 1956²; *Otto Kuhl,* Die Entstehung des AT, München 1953.

48 *Johannes Weiß,* Die Schriften des NT, neu übers. und für die Gegenwart erklärt, 2 Bde., Göttingen (1905 ff.), 1913²; Das NT, dt., hrsg. v. *P. Althaus* und *Joh. Behm,* Göttingen 1932–1938; Die hl. Schrift des NT, übers. u. erkl. v. *Fritz Tillmann,* 12 Bde., Bonn 1930–1950; *Adolf Jülicher,* Einleitung in das NT, neubearb. mit *Erich Fascher,* Göttingen 1931⁷; *W. G. Kümmel,* RGG 1³, 1130–1141 (Lit.).

49 Qur'ān transl. *E. H. Palmer,* SBE 6, 9; transl. *R. Bell,* Edinburgh 1937/39; Le Coran, trad. *Régis Blachère,* Paris 1949/51; *Ders.,* Introduction au Coran, Paris 1947; Der Koran, übertr. v. *Max Henning* (1901), neu hrsg. u. eingel. v. *Annemarie Schimmel,* Stuttgart 1960; *Theod. Noeldeke,* Geschichte des Koran, Bd. 2 bearb. v. *F. Schwally,* Bd. 3 bearb. v. *G. Bergsträsser,* Bd. 4 *O. Pretzl,* Leipzig 1909–1938; Ḳur'ān, HWI 347–362; Lit. *Gustav Pfannmüller,* Handbuch der Islamliteratur, Berlin 1923, 206–230.

50 Le Béyan Arabe trad. *A. L. M. Nicolas,* Paris 1905; *Edward G. Browne,* Bab, ERE 2, 299–308; *Schimmel* RGG 1³, 807 f.

51 The Adi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs, transl. *Ernst Trumpp,* London 1877; *M. A. Macauliffe,* The Sikh Religion, its Gurus, Sacred Writings and Authors, 6 vols., Oxford 1909; Sri Guru Granth Sahib, transl. annot. *Gopal Singh,* Delhi 1960; Selections from the Sacred Writings of the Sikhs transl. *G. S. Fraser,* London 1960; *H. A. Rose,* Granth, ERE 6, 389 f.

52 Ginzā, Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, übers. v. *Mark Lidzbarski* (QRg), Göttingen 1925; *Ders.,* Das Johannesbuch der Mandäer übers., 2 Bde., Gießen 1915.

53 *Prosper Alfaric,* Les écritures manichéennes, Paris 1918; Texte zum Manichäismus, hrsg. v. *Alfred Adam* (Kleine Texte 175), Berlin 1954; *H.-Ch. Puech,* Le Manichéisme, Paris 1949; *C. Colpe,* RGG 4³, 714 ff. (Lit.).

haben als die kanonischen, bisweilen aber die gleiche oder gar eine höhere Wertung erlangen: im Veda die *Sūtra,* charakterisiert als *smṛti,* d. h. Erinnerung, im Unterschied von *śruti,* dem „Gehörten", d. h. dem Geoffenbarten[54]; im Hinduismus die *Śāstra* („Lehrschriften"), darunter die beiden volkstümlichen Epen *Mahābhārata*[55] samt der *Bhagavadgītā*[56], dem meistgelesenen mystischen Lehrgedicht Indiens, und *Rāmāyana*[57], das viel spätere Hindī-*Rāmāyaṇa* des *Tulsī Dās*[58], die *Purāṇa* („alten Erzählungen"), deren meistgelesene das *Bhāgavata-Purāṇa*[59] ist; das *Tiruvāśagam* des *Mānikka Vāśagar*[60] und die Lieder der *Marāṭhen*-Sänger[61]; im *Theravāda*-Buddhismus unter anderen die *Jātaka* („Geburtslegenden", s. o. S. 290 f.), das *Milindapañha* (die Fragen des Königs Menander)[62], im Lamaismus der *bsTan-'gyur*[63] Tibets; im Mazdaismus eine Reihe von *Pehlevi*-Schriften[64], vor allem das theologische Werk der Sassanidenzeit *Dīnkart* („Handlungen der Religion"), das kosmologische und eschatologische Werk *Bundahishn* („Urschöpfung"), das kasuistisch ethisch-ritualistische Buch *Shayast la-shayast* („Was sich geziemt und nicht geziemt") und die Beschreibung der Himmels- und Höllenvisionen im *Arṭā i-Virāf Nāmak* („Buch vom Herabsteigen *Artā Virāfs*"); im Judentum *Mišna*[65] und *Talmud*[66] sowie die Ḳabbala-Schrift *Zohar*[67]; im Christentum

54 Gṛhya-Sūtras, transl. *Hermann Oldenberg,* SBE 29, 30.

55 Transl. *P. Ch. Roy,* Kalkutta 1884–1896, 1930²; *Manmatha Nath Dutt,* Kalkutta 1895–1905; trad. *H. Fauche,* 10 vols., Paris 1863–1870.

56 Transl. *Kashinath Trimbak Telang,* SBE 8; Vier philosophische Texte des Mahābhāratam, übers. v. *Paul Deussen* und *Otto Strauß,* Leipzig 1906; Bhagavadgītā, übers. v. *Leop. v. Schroeder* (RStV), Jena 1922; übers. v. *J. W. Hauer,* Stuttgart 1934; übertr. v. *Rud. Otto,* Stuttgart 1935; Sanskrit Text, Engl. transl. by *S. Radhakrishnan,* London (1948), 1949², dt. Ausg. Baden-Baden 1958.

57 Trad. *H. Fauche,* 9 Bde., Paris 1854–1858; transl. *Ralph H. Griffith,* 5 Bde. (1870–1874). Benares 1895; *M. N. Dutt,* Calcutta 1892–1894; *Fr. Rückert,* Ramas Ruhm und Sitas Liebesleid, Frankfurt 1868.

58 Rāmacaritamānasa, transl. *W. Douglas Hill,* London 1952.

59 Trad. *Eugène Burnouf* I–III, Paris 1840–1847; IV, V: *Hauvette Besnault* et *P. Roussel,* 1884–1898. The Srimad-Bhagabatam of Krishna Dwaipayana Vyasa transl., 5 vols., Calcutta 1954.

60 S. o. S. 325, Anm. 241.

61 S. o. S. 325, Anm. 242.

62 Transl. *T. W. Rhys Davids,* SBE 35, 1890, 1925²; übers. v. *F. Otto Schrader,* Berlin 1905; *Nyānatiloka,* 2 Bde., München 1924.

63 Vgl. Anm. 41.

64 Pahlavi Texts transl. *E. W. West,* SBE 5, 18, 24, 37, 47; *Louis Grey,* Literature (Pahlavi), ERE 8, 104 ff.

65 Die Mischna, Text, übers., erkl. v. *G. Geer* und *O. Holtzmann,* fortges. v. *K. H. Rengstorf* und *L. Rost,* Gießen 1912 ff,; transl. *Herbert Danby,* Oxford (1933), 1954⁶; *P. Blackman,* Mishnayoth, Hebr. Text, Transl. etc., 7 vols., London 1951 bis 1956; *E. Groß,* RGG 4³, 966 ff.

66 *Louis Ginzberg,* A Commentary of the Palestinian Talmud, N.Y. 1941; Talmud de Jerusalem trad. Moïse Schwab, 11 vol. nouv. éd. Paris 1932; New ed. of the Babylonian Talmud by *M. L. Rockindson,* revis. *J. M. Wire,* 10 vols., London 1918; The Babylonian Talmud transl. *J. Epstein,* London 1948–1951; Der baby-

die Schriften der „apostolischen Väter“ [68] (die Briefe des Clemens, Barnabas, Ignatius, Polykarp, der „Hirt des Hermas“ und die Zwölfapostellehre), die teilweise zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurden, und die Werke der Kirchenväter [69]; im Islām die Sammlungen der *Ḥadīth* [70], d. h. der außerhalb des Ḳorān mündlich überlieferten Aussprüche Muḥammads, von denen sechs Sammlungen anerkannt sind (die des Bukhārī und Muslim haben fast kanonisches Ansehen), das *Methnevī* (Doppelverse) des *Ǧelāl ed-dīn Rūmī* [71], das von Nicht-Orthodoxen als „Bibel des Sufismus“ oder als „der Ḳorān Persiens“ bezeichnet worden ist. Dazu kommen noch Schriften von Einzelpersönlichkeiten wie *Plotins Enneaden* [72].

4. Neben den anerkannten autoritativen Schriften ersten und zweiten Grades stehen die „apokryphen“ Schriften, welche die jeweilige Religionsgemeinschaft als minderwertig oder häretisch von der gottesdienstlichen und dogmatischen Benutzung ausschloß. Diese Schriften standen ursprünglich auf gleicher Stufe wie die später als kanonisch erklärten, wurden aber durch Zufälligkeiten oder aus inneren Gründen ausgeschieden, oder sie stellten Nachahmungen der letzteren dar und dienten für die Verfechtung von Sonderlehren bestimmter Gruppen innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Solche Apokryphen sind die jüdischen Schriften, welche die Rabbinen nicht zum alttestamentlichen Kanon rechneten, welche aber später von einem Teil der christlichen Kirchen als kanonisch anerkannt wurden [73], auch die Schriften der Qumran-Gemeinde [74], die in der Verfolgungszeit verborgen wurden; des-

lonische Talmud, übers. v. *Lazarus Goldschmidt,* 10 Bde., Berlin 1930–1936; *H. L. Strack,* Einleitung in Talmud und Midrasch (1912) 1921⁴; Neudr. 1930; *Z. H. Chajes,* The Student's Guide through the Talmud, London 1952; Talmud UJE 10, 160 ff.

67 Transl. *Harry Sperling* and *Maurice Simon,* 5 vols., London 1931–1934, 1956³; nach dem Urtext hrsg. v. *Ernst Müller,* Jena 1934; *Gaster,* Zohar, ERE 12, 858 ff.

68 Opera patrum apostolicorum ed. *F. X. Funk,* neubearb. v. *K. Bihlmeyer,* Tübingen 1924; Die apostolischen Väter, übers. v. *Franz Zeller* (BKV), Kempten-München 1918.

69 BKV, 61 Bde. und Gen.-Reg., München 1911–1931; *A. v. Harnack,* Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1893–1904; *Otto Bardenhewer,* Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1913–1932²; *H. v. Soden,* RGG 1³, 280 ff.

70 *El-Bokhari,* Les traditions islamiques trad. *O. Houdais* et *W. Marçais,* 4 vols., Paris 1903–1914; HWI 146–151; Lit. *Pfannmüller,* a.a.O. 230 ff.

71 Transl. *R. A. Nicholson,* London 1924–1934; übers. v. *G. Rosen* (1849), Leipzig 1913².

72 In Ausw. übers. v. *Otto Kiefer,* 2 Bde., Jena 1905; Text u. Übers. v. *Richard Harder,* Hamburg 1956 ff.

73 Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, übers. v. *G. Kautzsch,* Tübingen (1900), 1921; The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English, ed. *R. H. Charles,* London 1913; Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. u. erl. v. *P. Rießler,* Augsburg 1928; Lit. *W. Baumgartner,* RGG 1³, 472 f.

74 Übers.: *H. Bardtke,* Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 2 Bde., Berlin 1953²; *G. Molin,* Die Söhne des Lichtes, Wien 1954; *C. Burchard,* Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, (Beih. ZAW 76), Berlin 1957.

gleichen jene frühchristlichen Schriften (Evangelien, Apostelakten, Apostelbriefe und Apokalypsen)[75], welche die Mehrzahl der christlichen Gemeinden als ketzerisch ansahen. Einzelne von ihnen, wie die Kindheitsevangelien[76] und das Buch vom Hinscheiden Marias[77], lebten gleichwohl in der Volksfrömmigkeit fort und haben die christliche Dichtung und Kunst stark beeinflußt. Der größte Teil freilich war infolge der kirchlichen Verurteilung verlorengegangen; viele davon sind neuerdings wieder ans Licht gekommen und helfen zur Erhellung der frühchristlichen Entwicklung.

b) Alle diese Bibeln sind getragen von einer politischen oder religiösen Gemeinde. Soweit sie nicht, wie die Veden, natürlich gewachsen sind, beruhen sie auf einer bewußten Aussonderung und Abgrenzung durch eine religiöse Gemeinde. Jainistische[78] und buddhistische[79] Mönchskonzile haben den Kanon der heiligen Schriften ihrer Religion bestimmt. Staatskirchliche Organe haben unter den Sassaniden den Kanon des zoroastrischen Mazdaismus als Gegenstück zur christlichen Bibel festgelegt. Jüdische Rabbinen haben auf Versammlungen den alttestamentlichen Kanon festgesetzt unter Ausschluß der griechisch geschriebenen oder verbreiteten Werke[80]. Nachdem der große Ketzer Marcion einen neutestamentlichen Kanon aus dem Lukasevangelium und den paulinischen Schriften geschaffen hatte, einigten sich die christlichen Hauptgemeinden auf die Zusammenstellung eines größeren Kanons[81] aus einer Fülle umlaufender Evangelien, Apostelakten und Briefe. Die Zugehörigkeit einzelner Schriften zum Kanon (wie Hebräer-Brief, katholische Briefe, Apokalypse) blieb noch lange umstritten; einzelne kleinere Nationalkirchen des Ostens besitzen noch heute einen Kanon, der vom Kanon der Großkirche des Ostens und Westens abweicht. Der Ḳorān geht zwar auf die Inspiration

75 *E. Klostermann, A. Harnack,* Apokrypha (Kl. Texte 3, 8, 11, 12); Neutestamentliche Apokryphen in dt. Übers. hrsg. v. *E. Hennecke,* Tübingen 1924²; ³ hrsg. v. *W. Schneemelcher,* 1959; *B. Metzger,* RGG 1³, 473 f. (Lit.).

76 *H. W. Bartsch,* RGG 3³, 1294 f.

77 *Martin Jugie,* La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, C. d. Vaticano 1944, 103–171; *F. Heiler,* Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte usw., Ökumenische Einheit II, 1, München 1951, 14 ff., 26.

78 *Helmuth v. Glasenapp,* Der Jainismus, Berlin 1925, 38, 90 f.

79 *L. de la Vallée Poussin,* Councils (Buddhist), ERE 1, 79 ff.; *J. Przyluski,* Le Concile de Rājagṛha, Paris 1926–1928; *Edward J. Thomas,* The History of Buddhist Thought, London (1932), 1951², 27 ff.

80 S. o. Anm. 32; *Alfred Loisy,* Histoire du canon de l'AT, Paris 1890; *Karl Budde,* Der Kanon des AT, Gießen 1900; *Max Leopold Margolis,* The Hebrew Scriptures in the making, Philadelphia 1922; *A. Jepsen,* RGG 1³, 1123 ff. (Lit.).

81 *Alfred Loisy,* Histoire du canon du NT, Paris 1891; *Joh. Leipoldt,* Geschichte des N.T.lichen Kanons, 2 Bde., Leipzig 1907/08; *Hans Lietzmann,* Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift? Tübingen 1907; *Ad. v. Harnack,* Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Beitr. z. Einl. in das NT 6, Leipzig 1914; *Ders.,* Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921; *J. Knox,* Marcion and the NT, Chicago 1942; *W. G. Kümmel,* RGG 1³, 1130 ff.; *L. Vischer,* RGG 3³, 1119 ff.

Muḥammads zurück, ist aber von Anhängern des Propheten zusammengestellt worden, besonders von seinem Sekretär Zaid, der alles sammelte, was auf primitivem Material aufgezeichnet war und was die Leute in ihrem Gedächtnis bewahrt hatten. Nur Mani macht eine Ausnahme, indem er selbst seinen Kanon schuf in der Überzeugung, daß die Beschränkung auf die mündliche Predigt bei Buddha, Zarathustra und Jesus ihren Religionen zum Schaden gereicht habe[82]. Entscheidend bei der Feststellung und Anerkennung eines kanonischen Schrifttums war überall das Werturteil einer Gemeinde, auch dort, wo – wie beim Ḳorān und beim manichäischen Schrifttum – die schöpferische Arbeit der Einzelpersönlichkeit den entscheidenden Anstoß gab.

c) In allen Religionen, in denen ein kanonisches Schrifttum sich durchgesetzt hat, wird dieses Schrifttum als göttlich, heilig, ewig und unveränderlich angesehen; dies gilt weithin auch von dem sekundären heiligen Schrifttum, z. B. vom Talmud nach der Auffassung der orthodoxen Juden[83]. Wo, wie in den meisten Hochreligionen, eine Gottesvorstellung lebendig war, wurden diese Schriften auf *göttlichen Ursprung* zurückgeführt. Dieser Ursprung wird auf sehr verschiedene Weise konkret veranschaulicht. Die bildhaften Vorstellungen lassen sich unter zwei Haupttypen klassifizieren: eine mechanisch-dinglich-mythologische und eine psychologische Vorstellungsweise.

Die erstere Vorstellungsweise hinwiederum findet in mehreren einzelnen Bildkomplexen ihren Ausdruck.

1. Die heiligen Schriften sind nach altindischer Vorstellung[84] durch einen Schöpfungsakt entstanden. *Prajāpati,* der Herr der Geschöpfe, schuf durch *tapas* (Hitze, Askese) die Hymnen, die *Ṛṣis* erhalten sie ebenfalls durch *tapas*[85]. Die Vorstellung einer Schöpfung der heiligen Texte finden wir auch im Avesta; das *Staota yesnya* (d. h. die *Gāthā* mit dem siebenteiligen *Yasna*) gilt als „geschaffen bei Beginn der Welt" (Yasna 55, 3).

2. Neben dieser theistischen Vorstellung steht eine pantheistische von einer Emanation der heiligen Schriften aus Brahman. Nach der *Bṛhad-Arāṇyaka-Upaniṣad*[86] sind „aus diesem großen Wesen ausgehaucht worden der *Ṛgveda,* der *Yajurveda,* der *Sāmaveda,* die (Lieder) der *Atharvan* und *Aṅgira,* die Erzählungen *(Itihāsa),* die alten Überlieferungen *(Purāṇa),* die Wissenschaften, die Geheimlehren *(Upaniṣad),* die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen". Diese Emanationsvorstellung wurde im monistisch-pantheistischen *Vedānta* Śaṅkaras übernommen.

82 *Puech,* a.a.O. 66.
83 Talmud, UJE 10, 165.
84 *John Muir,* The Vedas, Opinions of their authors (Original Sanscrit Texts III), London 1868²; *Söderblom,* Religionsurkunder I, 36 ff.; *A. S. Grierson,* Inspiration (Hindu), ERE 7, 352 ff.
85 Mānava-dharma-śāstra XI, 244; SBE 25, 479.
86 II, 4, 10; IV, 5, 11.

3. Neben den Vorstellungen von einer „Real-Inspiration" steht die mythologische Idee einer „Personal-Inspiration". Die Verfasser der Veden sind auf übernatürliche Weise von Göttern gezeugt; Mitra und Varuṇa zeugten bei einem Soma-Opfer *Vasiṣṭha,* indem sie gemeinsam ihren Samen in einen Krug ergossen (Rv VII, 33, 10. 13).

4. Die heiligen Schriften werden als präexistent bezeichnet. Die Veden sind nach dem *Śatapathabrāhmaṇa* (X 4, 1, 9) „unzerstörbar", nach der *Manusmṛti* (III, 27, 4) „ewig". Sie überdauern darum die Weltzerstörungen. Dies ist die Auffassung der *Mīmāṃsā*-Schule. Da der alte Buddhismus keine Gottheit im gewöhnlichen Sinne kennt, konnte er seine heiligen Schriften nur als heilig und unveränderlich vorstellen.

5. Die Präexistenz im Himmel wird auch von theistischen Offenbarungsreligionen ihrem kanonischen Schrifttum zugeschrieben. Schon das Henoch-Buch und die Jubiläen sprechen von himmlischen Büchern, Tafeln und Schriften[87]. Gott selbst hat nach rabbinischer Vorstellung 1000 Geschlechter vor ihrer Verkündigung die *Tora* geschaffen; er liebt sie als seine Tochter, studiert sie und erfüllt ihre Satzungen[88]. Diese Vorstellung von der himmlischen Tora ist von Muḥammad übernommen und auf seinen Ḳorān übertragen worden. Sowohl die jüdische *Tora* wie das Evangelium *('Inǧīl)* sind Bruchstücke aus dem himmlischen Buch. Der *Ḳorān*[89] ist nichts anderes als das „vom Himmel auf den Propheten herabgesandte Buch"[90]. Im Paradiese ist der Ḳorān auf eine „wohlerhaltene Tafel geschrieben"; diese Urschrift wird als „die Mutter des Buches" bezeichnet (13, 39; 85, 21). Das Problem des erschaffenen und unerschaffenen Ḳorān wurde mit Leidenschaft von der islamischen Theologie diskutiert[91]. Diese Vorstellung von dem himmlischen Urexemplar wurde aus dem Judentum auch in die frühchristliche Gedankenwelt übertragen. Die Bußschrift des *Pastor Hermae,* die in alter Zeit teilweise zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurde, gibt sich als Abschrift einer göttlichen Vorlage (Vis. 2, 1). Das Himmelsbuch wurde auch zu einem beliebten Bild der frühchristlichen Sprache[92].

Neben diesen mechanisch-mythologischen Vorstellungen stehen psychologische, welche der Wirklichkeit näher kommen. Die Schreiber des heiligen Buches haben den Inhalt desselben in Auditionen, Visionen oder in einer inneren Erleuchtung empfangen:

1. Sie haben die heiligen Worte gehört, und zwar, wie sie glaubten, aus

87 Jubil. 1, 27 ff.; 16, 28; 23, 32; Hen. 93, 2.
88 *Ferdinand Weber,* Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften 16 ff.; Tora, UJE 10, 267 ff.
89 Ḳur'ān, HWI 348 ff.
90 2, 93, 253; 3, 51; 28, 87; 38, 28; 45, 5.
91 *Ignaz Goldziher,* Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, 112 ff.
92 *Leo Koep,* Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtl. Unters. z. altchristlichen Bildersprache, Bonn 1952.

dem Munde Gottes oder aus dem eines Gottesboten. Die vedischen *ṛṣi* redeten mit den Göttern über die heiligen Wahrheiten. Die alttestamentlichen Propheten hörten Jahwes Worte und zeichneten sie auf: „Und der Herr sprach zu mir: ‚Nimm vor dich eine große Tafel und schreibe darauf'" (Jes. 8, 1). Nach dem alttestamentlichen Erzähler „schrieb Mose alle Worte Jahwes nieder" (2. Mos. 24, 4). Noch heute sind die orthodoxen Juden davon überzeugt, daß „der Pentateuch das Gesetz Gottes ist, da Gott es Mose auf dem Sinai diktierte, ewig und unveränderlich" [93]. Der neutestamentliche Apokalyptiker empfängt von Christus den Befehl: „Dem Engel der Gemeinde zu Ephesus (Smyrna, Pergamon usw.) schreibe" (Offb. Kap. 2 f.). Muḥammad hörte den Ḳorān aus dem Munde des Erzengels Gabriel, der ihn aufforderte, das ihm Vorgesprochene nachzusprechen oder zu rezitieren *(ḳāla, ḳara'a;* 96, 1–4).

2. Eine analoge Vorstellung besagt, daß die Verfasser der heiligen Schriften die Worte schauten. Im *Vedānta-Sūtra* heißt es: „Die *ṛṣi* schauten die Hymnen des Veda." [94] Unter dem „Gesicht Jesajas", von dem im ersten Vers des Jesaja-Buches die Rede ist, ist wahrscheinlich das Wort zu verstehen, das Jesaja „schaute". Zum neutestamentlichen Seher spricht Christus: „Was du siehst, das schreibe in ein Buch" (Offb. 1, 11).

3. Das inspirierte Schreiben bildet einen analogen Vorgang zum inspirierten Sprechen. Der Autor empfindet einen plötzlichen, unerklärlichen Drang zum Schreiben, er schreibt in einem passiven Zustand, sozusagen automatisch, unter dem Zwang einer höheren Macht. Das lateinische Wort Inspiration entspricht dem griechischen Wort ἔμπνοια, ἐπίπνοια, „Angewehtwerden" durch den göttlichen Geist [95]. Philo schreibt:

„Bisweilen fing ich leer an und kam ohne weiteres zur Fülle, indem die Gedanken wie Schneeflocken oder Samenkörner von oben her unsichtbar herabgeflogen kamen und es mich wie göttliche Kraft ergriff und begeisterte, so daß ich nicht wußte, wo ich bin, wer bei mir ist, wer ich selber bin, was ich sage, was ich schreibe: denn jetzt war mir der Fluß der Darstellung gegeben, eine wonnige Helle, ein scharfer Blick, eine klare Beherrschung des Stoffes, wie wenn das innere Auge alles mit der größten Deutlichkeit erkennen könnte." [96]

Dasselbe Erlebnis des inspirierten Schreibens hat eine neuere Mystikerin, Madame de la Mothe Guyon, beschrieben:

„Als ich die Feder ergriff, wußte ich nicht das erste Wort von dem, was ich schreiben wollte. Ich machte mich daran zu schreiben, ohne zu wissen wie, und ich fand, daß

93 Bible, UJE 2, 84.
94 I, 3, 30; SBE 34, 213; ähnlich Nirukta II, 11.
95 *Hans Leisegang,* Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, I Leipzig 1919; *Ders.,* Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs d. synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922.
96 De migr. Abr. 1 p. 441 ed. *Mangey.*

dies mit einem fremdartigen Ungestüm *(impétuosité)* kam. Was mich überraschte, war, daß dies aus dem Grunde floß und nicht durch meinen Kopf hindurchging. Ich war noch nicht an diese Art zu schreiben gewöhnt, gleichwohl schrieb ich einen vollständigen Traktat über den ganzen inneren Weg unter dem Vergleich von Flüssen und Strömen. Obgleich dieser sehr lang ist und der Vergleich bis zum Ende festgehalten wurde, habe ich nicht einen Gedanken geformt noch darauf geachtet, wo ich geblieben war, und trotz ständiger Unterbrechungen habe ich nichts bis zum Ende wieder gelesen ... War es geschrieben, dachte ich nicht mehr daran. Ich hätte eine Untreue begangen, einen Gedanken festzuhalten, um ihn niederzulegen. Und unser Herr gab mir die Gnade, daß dies nicht geschah ..." [97]

Ein völlig unverdächtiger Zeuge für dieses außergewöhnliche Phänomen ist Nietzsche in seiner Schilderung im *Ecce homo:*

„Hat jemand, Ende des 19. Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter stärkerer Zeitalter Inspiration nannten?... Mit dem geringsten Rest von Aberglaube in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht, man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern – ich habe nie eine Wahl gehabt ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit."

Dieses psychologische Phänomen liegt dem Begriff der Inspiration[98] zugrunde, mit dem die christliche Kirche die Göttlichkeit der Schrift des Alten und des Neuen Testamentes verdeutlicht hat. Nicht ein Mensch, sondern Gott selbst ist der *auctor primarius* der heiligen Schrift. Dabei wird das Maß des Göttlichen und Menschlichen in diesem Inspirationsakt verschieden bemessen. Es kann kein Zweifel sein, daß ein nicht unerheblicher Teil der alt- und neutestamentlichen Schriften in einem solchen seelischen Zustand der Inspiriertheit niedergeschrieben wurde; so zahlreiche prophetische Stücke, viele Psalmen, mystisch-meditative Stücke des Johannes-Evangeliums, dichterische Abschnitte der paulinischen Briefe wie Röm. 8, 1. Kor. 13, Phil. 2 und die Apokalypse. Die Verfasser schrieben ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι (2. Petr. 1, 21). Dasselbe gilt auch von vielen Stücken außerchristlicher Bibeln, von einzelnen Hymnen des *Shih-ching,* des *Ṛg-veda,* von den meisten *Upaniṣaden,* von den *Udāna* und *Ittivutaka,* d. h. den feierlichen Worten Buddhas, vom *Mahāparinibbāna-sutta* (der Erzählung von Buddhas Eingang ins *Nirvāṇa*), von den *Gāthā* Zarathuštras, von einzelnen Suren des *Ḳorān,* von Lao-tzŭ's

97 La vie de Madame *J. M. B. de la Mothe Guion* écrite par elle-même, Cologne 1720, II Chap. 9, 118 f.

98 Inspiration, Christian Protestant *(J. Strahan),* Roman Catholic *(E. L. van Becelaere),* ERE 7, 346 ff.; RGG 3^3, 775 ff. (Lit.); *A. Bea,* LThK 5^2, 703 ff.

Tao-tê-ching und Plotins *Enneades*. Ebensowenig kann aber ein Zweifel darüber sein, daß ein großer Teil der Schriften des Alten und Neuen Testamentes, ja der kanonisierten Schriften aller Hochreligionen nicht im Sinne dieses Erlebnisses inspiriert ist. Die Mehrzahl der Verfasser hielt sich selbst gar nicht für inspiriert. Erst durch das Werturteil der kirchlichen Gemeinschaften wurde der Inspirationsbegriff auf alle kanonischen Schriften ausgedehnt, wie das schon in einem frühkirchlichen Dokument, dem 2. Timotheus-Brief (3, 16), geschieht: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. Der deutlich nicht inspirierte Charakter vieler kanonischer Schriften hat dazu geführt, daß einzelne Theologen zu der Auffassung kamen, daß diese Schriften erst durch das nachträgliche Urteil der Kirche zu einer von Gott inspirierten, weil irrtumslosen Schrift geworden seien.

d) Der dogmatischen Theologie ging es nicht um das psychologische Phänomen der Inspiration, sondern um die Autorität und *Irrtumslosigkeit der Schrift*, die nicht einmal auf ihre religiösen und sittlichen Inhalte beschränkt, sondern auch auf profane (naturwissenschaftliche und historische) Aussagen ausgedehnt wurde. Diese Lehre von der vollkommenen Irrtumslosigkeit der Schrift wird noch in mehreren Enzykliken der letzten Päpste eingeschärft[99]. Doch zwang die Anerkennung des neuzeitlichen Weltbildes und der neuzeitlichen Entwicklungslehre die Theologie dazu, wenigstens eine Anpassung der heiligen Schriftsteller an die Sprech- und Denkweise ihrer Zeit anzuerkennen. Trotz aller Erschütterungen durch Naturwissenschaft und Bibelkritik ist freilich der Glaube an den göttlichen Ursprung und die Irrtumslosigkeit der heiligen Schriften bis heute eine Macht im Leben der Religionen, wie man nicht nur im Islām, sondern auch im protestantischen Fundamentalismus Nordamerikas sehen kann. „Jeder Satz, jedes Wort, jedes Häkchen, jeder Punkt ist inspiriert, und selbst der Einband", sagte ein solcher Fundamentalist. Die lutherische Orthodoxie schrieb der Bibel die wunderbarsten Fähigkeiten zu: *perspecuitas, facultas semetipsam interpretandi, efficacia, sufficientia.* Der christliche wie größtenteils der nichtchristliche Bibelglaube sieht in der Schrift ausschließlich Gottes Wort und Gottes Offenbarung; ja, Gottes Offenbarung in der Natur erscheint bisweilen nur durch das Medium der Bibel erkennbar. Das berühmte islamische Wort: „Alles, was zwischen den beiden Einbanddecken ist, ist Gottes Wort"[100], gilt auch für den christlichen Biblizismus.

Der Biblizismus hat immer wieder zur Bibliolatrie[101] geführt, d. h. zur kultischen Verehrung des heiligen Buches. Die *Gāthā* und das *Staota Yesnya* werden als göttliche Wesen angerufen (Yasna 55, 5 f.). Im Mahāyāna-Buddhismus gilt das bloße Drehen der auf einem drehbaren Ständer aufgestellten

99 *Leo XIII.*, Providentissimus Deus; *Benedikt XV.*, Spiritus Paraclitus; *Pius XII.*, Divino afflante Spiritu; RGG 3^3, 262.
100 *Goldziher*, Vorlesungen über den Islam 115 f.
101 *A. Dorner*, Bibliolatry, ERE 2, 617 ff.; *Hackmann*, Religionen und heilige Schriften, 37 f.; *Rühle*, Bibel, HWDA 1, 1207–1219.

heiligen Schriften als besonders verdienstlich; dasselbe gilt von den Gebetsmühlen der tibetischen Lama[102], in denen die heilige Anbetungsformel *Om mani padme hūm* (s. o. S. 76) geschrieben ist. Der *Granth* der Sikh ruht im goldenen Tempel zu Amritsar und in anderen Heiligtümern auf seidenen Kissen und wird wie ein Götterbild bekränzt und verehrt. Wenn die *Tora*-Rolle im jüdischen Gottesdienst aus dem Schrein, vor dem eine ewige Ampel brennt, herausgetragen wird, berühren sie die Juden mit dem Zipfel des Gebetsmantels und küssen dann diesen. Ebenso berühren sie mit dem Finger die *Mᵉzuzōt*, die an den Türeingängen angebrachten Metallkapseln, welche Torastellen, besonders das *Šᵉmaʿ*, enthalten, und küssen sie dann. Auch der Ḳorān wird geküßt und zum Zeichen der Ehrfurcht am höchsten Ort des Hauses aufbewahrt; er muß immer auf einem Ständer liegen. Diese kultische Verehrung finden wir ebenso in der östlich-orthodoxen wie in der abendländischen Kirche. In der östlichen Kirche wird das Evangelienbuch in feierlicher Prozession unter Vorantragen von Lichtern und Rauchfaß ins Schiff der Kirche gebracht; in der abendländischen Kirche wird es beräuchert und nach Verlesung des Evangeliums geküßt. Am Urmia-See wurde in der syrisch-nestorianischen Kirche ein Prachtexemplar der Bibel von den Gläubigen geküßt, ihr Staub in Brot eingebacken und dieses als Zauberspeise genossen. Auf dem evangelischen Altar ruht unter dem Kreuz die Bibel. Weil das heilige Buch mit geheimnisvoller Kraft geladen ist, darum legt der Schwörende auf dasselbe die Hand, um seinen Worten die Kraft zu verleihen und im Falle der Unwahrheit die Fluchwirkung zu erzielen (s. o. S. 312 f.).

Sehr alt ist die Verwendung der heiligen Schriften zu Orakel- und Zauberzwecken. Die Griechen gebrauchten Homer, die Römer Vergil zu Orakeln. Schon zu Augustins Zeiten war die noch heute gebrauchte Sitte bekannt, aufs Geratewohl mit geschlossenen Augen den Daumen auf eine beliebige Bibelstelle zu legen und so eine Antwort auf eine augenblickliche Frage zu erhalten (Däumeln), desgleichen der Brauch, bei Kopfweh das Evangelium aufs Haupt zu legen[103]. Die Volkssitte, beim Gewitter den Prolog des Johannesevangeliums zu „beten", wurde sogar von der Kirche im 12. Jahrhundert übernommen; er bildet die Einleitung zum Wettersegen und veranlaßte wahrscheinlich dessen Angliederung an die Messe[103a].

Das heilige Buch ist so in der Geschichte der Religionen oft genug zum Idol und Zaubermittel geworden. Dies gilt aber nicht nur im Hinblick auf die kultische Anbetung und magische Verwendung des äußeren Buches, sondern auch auf seine ausschließliche Wertung, durch die jede andere Gottesoffen-

102 *William Simpson*, The Buddhist Praying Wheel, London 1890; *Goblet d'Alviella*, ERE 10, 213 f.; *E. Boerschmann*, Die große Gebetsmühle im Kloster Ta Yüan Si (Sinica, Sonderausg. 1), 1937.

103 *Joh. Zellinger*, Augustin und Volksfrömmigkeit, München 1933, 22 ff.

103a *Adolf Franz*, Die kirchlichen Benediktionen, Freiburg 1909, II 57.

barung verneint wird. In der jüngsten Zeit hat Kuno Fiedler[104] einen leidenschaftlichen Protest gegen den ‚Fetischismus' und ‚Götzendienst' des Biblizismus erhoben. Dieser Protest kam schon im Buddhismus aus dem Munde Bodhidharmas, des Gründers der Meditationssekte. Ein ihm zugeschriebenes Wort lautet:

„Die Schriften sind nur der Finger, der auf den Mond der Erleuchtung hindeutet. Wenn man den Mond sehen kann, hat der Finger keinen weiteren Zweck mehr. Im Studium und in der Erklärung der heiligen Schriften aufgehen, mit anderen Worten: auf den Mond zu sehen vergessen, die Erlangung der Erleuchtung vergessen, heißt, den Buddhismus auf den Kopf stellen." [105]

In Japan wird Bodhidharma dargestellt, wie er einen heiligen Text zerreißt. Auch im christlichen Bereich ist der Widerspruch gegen die Überschätzung des geschriebenen heiligen Wortes immer wieder laut geworden, angefangen von dem paulinischen Mahnruf: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" (2. Kor. 3, 6). Schleiermacher erklärte in seinen „Reden":

„Jede heilige Schrift ist ein Mausoleum, der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte." [106]

Ein bedeutender Religionshistoriker und Bibelforscher unseres Jahrhunderts, Alfred Bertholet, schrieb:

„So hart das Wort klingt: Mit der Niederschrift beginnt ein Prozeß geistiger Einsargung dessen, was als Gesprochenes [oder Gedachtes und oft auch Geschriebenes] einmal Anteil am unmittelbaren Leben lebendiger Religionen hatte." [107]

Noch schärfer führte August Dorner diesen Gedanken aus:

„Die Bibliolatrie existiert niemals, wo die Religion den Charakter der Spontaneität besitzt oder wo das religiöse Bewußtsein freien und natürlichen Ausdruck findet. Aber wenn immer die Religion diesen spontanen enthusiastischen Charakter verliert, wenn die Gottheit nicht länger als die sich direkt offenbarende angesehen wird, dann tritt an Stelle eines solchen unmittelbaren Verkehrs die vermittelnde Funktion der Gemeinde und des von ihr anerkannten Buches in Tätigkeit ... Der Ursprung der Bibliolatrie ist teilweise subjektiv, er setzt voraus die völlige Unmündigkeit eines Menschen, sein Bedürfnis einer absoluten Autorität wie auch seinen Mangel an einem solchen echten religiösen Erleben, das eine persönliche Erfahrung des Göttlichen liefern könnte. Aber die Bibliolatrie hat gleicherweise eine objektive Quelle, nämlich den Glauben an eine äußere Offenbarung, die als unfehlbar und unwandelbar in der heiligen Schrift angesehen wird ... Da das Siegel der Heiligkeit der Schrift nicht

104 Schrift und Schriftgelehrte, Bern 1942.
105 The path of the Buddha, ed. *Kenneth W. Morgan*, New York 1956, 211.
106 2. Rede, hrsg. v. *R. Otto* 62.
107 RGG 5^2, 266.

durch das Individuum aufgeprägt ist, sondern durch die Gemeinde, führt die Bibliolatrie letztlich dazu, seine Abhängigkeit von der letzteren anzuerkennen; und wenn das Individuum seine völlige Impotenz in religiösen Dingen annimmt, so wird sein Glaube nicht an sein eigenes Verständnis, sondern an das eines Kenners, d. h. des Klerus, sich knüpfen. So bringt die Bibliolatrie uns die Unfehlbarkeit der Kirche zurück, auf welcher sie ursprünglich beruht, da es die Kirche ist, die den Kanon bestimmt. So war der Vorgang in den Religionen Indiens wie im Islām, im Judentum und Christentum." [108]

e) Und doch war die wirkliche Religion als die Begegnung mit dem lebendigen Gott letztlich stärker als die Autorität des heiligen Buches. Der einzelne Fromme, der diese Autorität nicht stürzen wollte und konnte, fand eine Rettung vor ihrer Allgewalt in der *Schriftauslegung*. Die heiligen Schriften der verschiedenen Religionen sind zum großen Teil anders ausgelegt worden, als ihre Verfasser es gemeint und gewollt hatten. Die religiöse und theologische Exegese interpretiert die Schrift nicht nach der Vergangenheit, sondern nach der Gegenwart. Die heiligen Schriften, gerade auch die christliche Bibel [109] und der Ḳorān [110], sind unendlich verschieden gedeutet worden. Diese Deutung war freilich vielfach eine Vergewaltigung des ursprünglichen Schriftsinnes. Von der Bibel gilt das Epigramm des Samuel Werenfels von Basel († 1740):

> Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
> invenit pariter dogmata quisque sua [111].
> „Dies ist das Buch, in dem seine eigenen Dogmen ein jeder
> sucht, und gleicherweis auch in ihm findet er sie."

Alle großen religiösen Persönlichkeiten, Kirchenväter, Reformatoren, Ordensstifter, Bußprediger, Sektenstifter, apokalyptischen Schwärmer, Mystiker, Humanisten, Spiritualisten, Rationalisten und selbst Christentumsfeinde, alle berufen sich auf die Bibel. Der Mormone findet in ihr die Rechtfertigung der Polygamie, der Christian Scientist die Nichtexistenz seines menschlichen Leibes, der Adventist und ernste Bibelforscher die Daten und Einzelheiten der baldigen Ankunft Christi. Ebenso finden die Muslime der verschiedenen Richtungen, orthodoxe Dogmatiker und puritanische Eiferer, mutazilistische Dialektiker und schiitische Sektierer, strenge Asketen und schönheitstrunkene Mystiker im Ḳorān eine Bestätigung ihrer Auffassung des Islām.

Im einzelnen sind drei Hauptformen der Exegese in den Schriftreligionen zu unterscheiden.

108 ERE 2, 617.

109 *Hans Vollmer*, Vom Lesen und Deuten der heiligen Schriften (RgVb 9), Tübingen 1907; *G. H. Gilbert*, Interpretation of Bible, a short history, London 1907; *Kemper Fullerton*, Prophecy and Authority, a study in the History of the Doctrine and Interpretation of Scripture, London 1919; Lit. *G. Ebeling*, RGG 3^3, 242–262.

110 *Ignaz Goldziher*, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.

111 Votum pro ecclesia, Opuscula theologica, philosophica et philologica, Basel 1708.

1. Die erste ist die *dogmatische Exegese.* Die urchristliche Gemeinde betrachtete das Alte Testament – die einzige heilige Schrift, die in der ersten Zeit ihr gottesdienstliches Lesebuch war – als Arsenal für die Beweise der Messianität Christi. Sie erhärtete ihren Glauben an den gekreuzigten und erhöhten Herrn durch die Deutung alttestamentlicher Worte, die freilich zum größten Teil eine Umdeutung darstellte. Das klassische Beispiel ist die der Jesaja-Weissagung auf die Geburt des Immanuel (Jes. 7), die Geburt eines Kindes durch eine Jungfrau in der nächsten Zukunft, auf die Jahrhunderte spätere vaterlose Geburt des Jesuskindes von der Jungfrau Maria, noch dazu mit Hilfe der Fehlübersetzung des hebräischen Wortes *'almā* (junges Weib) mit Jungfrau. Durch diese apologetische Methode gelang es, das Neue Testament ins Alte Testament zurückzuprojizieren im Sinne des Wortspiels Augustins: „In vetere (testamento) novum latet, in novo vetus patet" (Quaest. in Hept. 73, 95).

Die alte und mittelalterliche Kirche benutzte die Bibel als Beweisbuch für die Wahrheit ihrer Dogmen der Trinität und Inkarnation, im Westen auch des Sündenfalls, der Gnade und Sakramente. Die dogmatischen Lehren, die in einem jahrhundertelangen komplizierten Prozeß unter dem Einfluß der griechischen Philosophie und anderer griechisch-orientalischer Lehren sich entwickelt hatten, wurden ins Neue Testament zurückgetragen, und wo die neutestamentliche Aussage fehlte, ins Alte, was z. B. in der Mariologie nur durch allegorische Umdeutung, zumal des Hohen Liedes, gelang. Auch hier ging es nicht ohne Fehlübersetzungen ab, so, wenn die Bewahrung Marias vor der Erbsünde mit der falschen Übersetzung des Wortes 1. Mos. 3, 15: „er (hebr. *hū*) wird dir (der Schlange) den Kopf zertreten" mit *ipsa conteret* bewiesen wird. Eine andere Fehlübersetzung liegt Röm. 5, 12 vor „weil (ἐφ' ᾧ) alle gesündigt haben" wird wiedergegeben mit: „in dem (Adam) alle gesündigt haben" *(in quo omnes peccaverunt);* sie diente zur Stützung der Augustinischen Erbsündenlehre. Die dogmatische Erklärung der Schrift sollte nach dem Tridentinischen Konzil „secundum unanimem consensum patrum"[112] erfolgen, den es freilich im wörtlichen Sinn nie gegeben hat.

Die Reformatoren deuteten die Bibel nicht vom Dogma her, sondern jeweils von jenem Element der Evangeliumsverkündigung, das ihnen auf Grund ihrer Erfahrung als das zentrale erschien. Für Luther ist dies die Erfahrung der Rechtfertigung. Unter diesem Gesichtspunkt treten bestimmte Kernstellen heraus, die fett gedruckten Stellen unserer Lutherbibel. Von diesen Kernstellen aus deutet Luther die gesamte Bibel in einem souveränen Verfahren. Schriften, die seinem Schema widersprechen, werden abgewertet, so der Jakobus-Brief als „stroherne Epistel"[113]. Die einzelnen Schriften werden in einer Wertskala geordnet: Römer- und Galater-Brief, 1. Petrus-Brief und

112 Sess. IV; *Denzinger,* Enchir. nr. 786.
113 Erl. 63, 115; vgl. 51, 337.

Jesaia 53 (das Lied vom leidenden Gottesknecht) werden als besseres Evangelium bezeichnet als die sog. Evangelien. Und unter diesen ist nicht nur das Johannes-Evangelium als „das einige, zarte Hauptevangelium" „allen anderen weit vorzuziehen", sondern die synoptischen Evangelien, die als „Evangelien der Werke" erscheinen, werden als Anhang des ersteren als des „Evangeliums des Glaubens" abgewertet[114]. Aber auch die anderen von Luther übersehenen oder unterdrückten Elemente der vielschichtigen Bibel forderten ihr Recht. Sie wurden von anderen Vertretern der Reformation zum Interpretationsprinzip der Schrift erhoben. In Calvins Exegese[115] steht im Mittelpunkt die Majestät und Herrschaft Gottes, seine heilige Gemeinde und die Erfüllung seines Gesetzes. Jede protestantische Gruppe hat ihren besonderen Schlüssel zur Schrift: die Baptisten, Methodisten, Pietisten, Spiritualisten und Adventisten.

Das Schauspiel einer völlig verschiedenen Schriftexegese spielte sich auch auf Indiens Boden ab. Die Veden mit ihrem mystischen Kernstück, den esoterischen Upaniṣaden, werden von Śaṅkara als die Urkunde seiner eigenen monistisch-pantheistischen Auffassung vom einen *brahman* benutzt[116], von seinem Widerpart Rāmānuja als Beweismittel für dessen persönliche theistische Deutung desselben „Einen ohne ein Zweites", das die Upaniṣad-Seher gekündet[117]. Ähnliches gilt auch von der verschiedenen dogmatischen Auslegung des Ḳorān durch die rationalistischen Mutaziliten und ihre orthodoxen Gegner, wie Ignaz Goldziher in seinem Werk über die „Richtungen der islamischen Ḳorān-Auslegung" gezeigt hat.

2. Noch weit enger ist die Berührung der verschiedenen Bibelreligionen in ihrer *mystischen Schriftauslegung*. Die Mystiker aller Religionen haben ja denselben Heilsweg beschritten und dasselbe Heilsziel verfolgt, die Einigung mit dem höchsten Gut; ja, sie haben dieselbe Sprache gesprochen und dieselben anschaulichen Bilder und abstrakten Termini gebraucht. Gerade den Mystikern, die im Bereich der prophetischen Offenbarungsreligionen stehen, war vieles in den heiligen Urkunden fremd und schwer erträglich. Aber in ihrer Friedensliebe und passiven Kraft verstanden sie es, diese andersartigen Urkunden in Bilderbücher ihrer mystischen Erlebnisse zu verwandeln. Diese Kunst der Allegorese[118] geht zurück auf die Umdeutung der homerischen

114 Erl. 7^2, 155; 12^2, 339; 47, 37; 51, 326 f.; 63, 114 f., 119; *Otto Scheel,* Luthers Stellung zur heiligen Schrift, Tübingen 1902; *Paul Schempp,* Luthers Stellung zur heiligen Schrift (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. II, 3), München 1929.

115 *J. A. Cramer,* Calvijn en de hj. Schrift, Wageningen 1932.

116 *Rudolf Otto,* West-östliche Mystik, Gotha 1926.

117 *Rudolf Otto,* Siddhānta des Rāmānuja (Texte zur indischen Gottesmystik), Jena 1917.

118 *G. A. v. d. Bergh van Eysinga,* Allegorische interpretatie, Amsterdam 1904; *Joh. Geffcken,* Allegory etc., ERE 1, 127 ff.; *J. C. Joosen – J. H. Waszink,* Allegorese, RAC 1, 283–293 (Lit.).

Göttererzählungen durch die griechische Philosophie. Sie sollte als „Gegengift", als „Heilung des Mythos" (τοῦ μύθου θεράπευμα) dienen[119]. Von Aristobul[120] im 2. Jahrhundert vor Christo in die jüdische Schriftauslegung übernommen, wurde sie von Philo in meisterhafter Weise benutzt, um die Grundgedanken seiner platonischen Mystik in die Tora hineinzutragen[121]. Paulus (vgl. o. S. 300) und der Verfasser des Hebräerbriefes folgen seinen Spuren[122]. Die späteren jüdischen Mystiker setzen diese exegetische Methode fort[123]. Das Johannes-Evangelium überträgt diese allegorische Schau auch auf Erzählungen aus Jesu Leben wie die Hochzeit von Kana und den Kreuzestod Christi. Durch Clemens von Alexandria[124] und Origenes[125] wurde die Allegorese in der christlichen Theologie und Frömmigkeit eingebürgert. Jericho (Jos. 6) z. B. versinnbildet das Heidentum, die Mauern den Götzendienst, die Posaunen blasenden Priester, welche die Mauern zum Einsturz bringen, die Apostel[126]. In Jesu Gleichnis (Luk. 10, 31 ff.) ist der barmherzige Samariter Christus, Jerusalem das Paradies, Jericho die Welt, der unter die Räuber Gefallene Adam, die Räuber die Dämonen, die Wunden die Sünden, das Reittier der Leib des Herrn, die Herberge die Kirche, der Wirt die Apostel[127]. Origenes war es auch, der das alttestamentliche Hohe Lied, diese Sammlung jüdischer Liebes- und Hochzeitslieder, zum Textbuch der christlichen Mystik machte (s. o. S. 246). Methodius von Olympia und Bernhard von Clairvaux sind ihm darin gefolgt. Auch die größten abendländischen Kirchenlehrer, Ambrosius[127a] und Augustinus[128], handhabten die Allegorese. Das Schwesternpaar Martha und Maria wurde zum Urbild des doppelten mystischen Lebens in Beschauung und Tat[129]. Die Mystik der islamischen Ṣūfī hat denselben Weg in ihrer Ḳorān-Auslegung *(ta'wīl)* beschritten, wenn sie im Wort der Schrift *zāhir* und *bāṭin* (außen und innen) unterschied. Die Ṣūfī haben in ein Ḳorān-Wort sogar ihre Indifferenz gegenüber allen konfessionellen Unterschieden hineingelesen. An das Wort der zweiten Sure „Gottes

119 *Fritz Wehrle,* Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Diss. Basel 1928; *Leipoldt-Morenz,* Heilige Schriften 131 ff.
120 *Lohse,* RGG 1³, 597; *E. L. Ehrlich,* LThK 1², 853.
121 *Carl Siegfried,* Philo von Alexandrien als Ausleger des AT, Jena 1875; *Edmund Ludwig Stein,* Die allegorische Exegese des Philo von Alexandrien (ZAW Beih. 51), Gießen 1929.
122 *Paul Heinisch,* Der Einfluß Philos auf die älteste Exegese (ATliche Abh. I, 1, 2), Münster 1909.
123 *Gershom Scholem,* Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1957.
124 *W. den Boer,* De Allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus, Leiden 1940.
125 *Henri de Lubac,* Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène, Paris 1959; *R. P. C. Hanson,* Allegory and Event. Origen's Interpretation of Scripture, London 1950.
126 *Origines,* Hom. 7, 1; GCS 7, hrsg. v. *Baehrens* 327.
127 In Luc. Hom. 34, GCS 9, hrsg. v. *Rauer* 201 f.
127a *J. B. Kellner,* Der hl. Augustinus als Erklärer des AT, Regensburg 1893.
128 *K. Corneau,* S. Augustin exégète du quatrième Evangile, Paris 1930.
129 *Cuthbert Butler,* Western Mysticism, London 1922, 200 ff.

ist der Orient und der Okzident, und wohin ihr euch immer wendet, dort ist Allāhs Antlitz" knüpft Ibn al ʿArabī das Bekenntnis: „Mein Herz nimmt jegliche Form auf – es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche, ein Tempel für Götzenbilder und eine *Kaʿba* für Pilger, die Tafel der Tora und das heilige Buch des Ḳorān. Die Liebe allein ist meine Religion, ich folge ihr, wohin immer ihre Kamele sich wenden." [130] In dieser allegorischen Exegese haben die Mystiker sich innerlich befreit vom Zwange der äußeren Gesetzesreligion. Was immer sie mit dem Zauberstab ihrer mystischen Betrachtung berühren, das schimmert sogleich im Goldglanz ihrer Gottinnigkeit.

3. Neben diesen beiden Methoden der Schriftauslegung steht als dritte Form die wissenschaftliche, *historisch-kritische Exegese.* Sie hat ihre Heimstätte in der christlichen Theologie [131]. Die Antiochenische Schule zeigt die ersten Ansätze; aber auch die allegorisch orientierte alexandrinische Exegese hat, wie die Hexapla, das in sechs Kolumnen angelegte Bibelwerk des Origenes, zeigt, die philologische Bibelexegese gefördert. Die Väter der modernen Bibelkritik sind Erasmus, welcher der philologischen Erforschung des Neuen Testaments die Bahn bereitete, Spinoza, der in vorurteilsloser Weise Kritik am Alten Testament übte, der katholische Priester Richard Simon [132], der eine erstaunliche Freiheit des Blickes besaß, Jean Astruc, der Bahnbrecher der Quellenscheidung im Pentateuch, und Johann Salomo Semler, der die katholische Bibelkritik nach ihrer Verdammung im Protestantismus heimisch gemacht hat. Von dort ist sie wieder in den katholischen Modernismus eingedrungen [133]. Oft genug als frevelhaftes Attentat gegen Gottes Wort verdammt und verketzert, ist sie einer der größten Ruhmestitel des Christentums, weil sie der stärkste Beweis für die schon von Schleiermacher an ihm gerühmte strenge Selbstkritik [134] ist. Die christliche Bibelkritik wurde zur Wegbereiterin der philologisch-historischen Kritik der außerchristlichen Bibeln, die diese nach denselben Methoden untersuchte und dort dieselben Probleme und Zusammenhänge entdeckte.

Die Aufgabe der Bibelkritik ist hier wie dort eine sechsfache: α) Die Grundlage bildet die Textkritik, die aus einer Vielzahl von Lesarten den ursprünglichen Text herauszuarbeiten versucht. β) Ihr folgt die Kanongeschichte, welche den jahrhundertelangen Prozeß aufdeckt, der zur Anerkennung des göttlichen

130 Tarjuman al-ašwāq, ed. *R. Nicholson* 11, 13; *J. Schacht,* Der Islam (RL 16) 122.

131 *E. v. Dobschütz,* Bible in the Church IV, ERE 2, 592–601 (Lit.); Criticism OT *(J. Strachan),* NT *(W. C. Allen),* ERE 4, 314–325; *Edw. McQueen,* OT Criticism, N.Y. 1923; *Hans Joachim Kraus,* Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen 1956; *A. M. Hunter,* Interpreting the NT, 1900–1950, London 1951; *Baumgärtel, Dinkler,* RGG 1^3, 1184 ff.; *C. Kuhl, W. G. Kümmel,* ebd. 1227–1251.

132 *Henri Margival,* Richard Simon et la critique biblique, Paris 1900.

133 *Heiler,* Der Vater des katholischen Modernismus, Alfred Loisy, München 1947.

134 5. Rede, hrsg. v. *R. Otto* 148 f.

Charakters dieser Schrifttümer führte. γ) Die nächste Stufe ist die Literarkritik, welche die verwickelte Schichtung der einzelnen Quellenschriften durchleuchtet und hinter allen pseudepigraphen Vermummungen die wirklichen Verfasser zu erkennen sich müht. δ) Die folgende Aufgabe ist die historische Kritik im engeren Sinne, die Untersuchung der Geschichtlichkeit der erzählenden Stücke der heiligen Schriften. Weite Teile der heiligen Schriften, vor allem des Alten Testamentes, aber auch des Neuen Testamentes und des buddhistischen *Tipiṭakam,* enthalten legendäre und mythische Elemente. ε) Die wichtigste Aufgabe ist die Aufdeckung des großen religionsgeschichtlichen Entwicklungsganges, den die einzelnen Bibeln widerspiegeln: die jüdisch-christliche Bibel führt von der Dämmerung eines primitiven *El-* und *Jahwe*-Kultes über die israelitischen Propheten und die Zeit jüdischer Gesetzlichkeit und Enderwartung zum Evangelium Jesu und zur heilsgeschichtlichen Gnosis des Paulus und Johannes und schließlich zum festgefügten Kirchentum der Pastoralbriefe. Einen nicht minder weiten Weg lehrt uns die vedische Bibel erkennen: von der urwüchsigen Naturfrömmigkeit der indogermanischen Eroberer über die Priester-Religion der Brāhmaṇa zur sublimen Unendlichkeitsmystik der *Ātman-Brahman*-Seher der Upaniṣaden und zu der innigen Gotteszuversicht und Gottesliebe der *Bhakta.* Beide Bibeln führen aber über ihren Kreis hinaus in die Weite der allgemeinen Religionsgeschichte. Von der vedischen Religion führt eine Brücke hinüber zu den anderen indogermanischen Religionen des Ostens und des Westens, von der brahmanischen Kultreligion geht die Verbindungslinie zu der autochthonen Religion Indiens, die jetzt durch die Ausgrabungen im Indus-Tal mehr und mehr erkennbar geworden ist. Die jüdische Bibel aber zeigt enge Berührungen mit den Religionen der gesamten vorderasiatischen Umwelt, besonders der ägyptischen und mesopotamischen, aber auch mit der persischen und hellenistischen Religion; das Neue Testament hinwiederum ist nicht verständlich ohne die Zusammenhänge mit der hellenistischen Philosophie, Gnosis und Mystik und mit den orientalisch-hellenistischen Mysterienkulten — Erkenntnisse, die wir vor allem der „Religionsgeschichtlichen Schule" (Jeremias, Gunkel, Greßmann, Heitmüller, Bousset) verdanken[135]. ζ) Die letzte Aufgabe der historischen Bibelerklärung ist die Geschichte der Bibelexegese und Bibelfrömmigkeit[136], deren Ansätze sich bei Richard Simon finden. Das biblische Schrifttum (das jüdisch-christliche

135 *Eißfeldt,* RGG 4², 1898–1905 (Lit.), s. o. S. 9.

136 *E. v. Dobschütz,* Bible in the Church, ERE 2, 601–615; *Ludwig Diestel,* Geschichte des AT in der christlichen Kirche, Jena 1869; *Ed. Reuss,* Geschichte der hl. Schriften des AT, Braunschweig (1881), 1890²; des NT, ebd. (1842), 1887⁶; *A. v. Harnack,* Über den privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche (Beitr. z. Einl. in das NT 5), Leipzig 1912; *H. Rost,* Die Bibel in den ersten Jahrhunderten, Westheim 1946; *Ders.,* Die Bibel im Mittelalter, Augsburg 1938; *C. Charlier,* La lecture chrétienne de la Bible, Maredsous 1950; *Victor Baroni,* La Bible dans la vie catholique depuis la réforme, Lausanne 1950.

wie das außerchristliche) enthüllt nicht nur selbst ein vielgestaltiges religiöses Leben, sondern hat auch in den folgenden Zeiten ein unerschöpflich reiches Leben entbunden. Aus ihrer Fülle haben Generationen Leben und Kraft geschöpft, schlichte Gläubige wie theologische Denker.

Die kritische Untersuchung und Erklärung der kanonischen Schriften aller Hochreligionen führt uns zu einer universalistischen Betrachtungsweise. Sie entwurzelt die Auffassung, daß es nur e i n e heilige Schrift gebe, nämlich die der eigenen Religion. Sie zerstört jene Auffassung aller Orthodoxien, nach welcher die Bibeln sozusagen vom Himmel herabgefallen sind, darum irrtumslos und unfehlbar. Die Bibeln der Menschheit sind *menschliche* Zeugnisse, aber Zeugnisse von Menschen, die etwas vom Mysterium des *Göttlichen* unmittelbar erfahren haben. Schon Luther sagt in seiner Vorrede zum Alten Testament: „Hier wirst du die Windeln und die Krippe finden, da Christus innen liegt ... Schlechte und geringe Windeln sind es, aber teuer ist der Schatz, Christus, der drinnen liegt" (Erl. 63, 8). Ein neubekehrter indischer Christ und Evangelist, Sādhu Sundar Singh, glaubte die Worte Christi zu vernehmen: „Gerade so wie ich mich in Menschengestalt kleidete, um das Menschengeschlecht zu erlösen, so ist mein Wort, das ‚Geist und Leben' ist, in menschlicher Sprache geschrieben, d. h. von Gott eingegebene und menschliche Elemente sind in ihm enthalten."[137] Ähnlich sagt der katholische Theologe Herman Schell:

„Das Mysterium der Inspiration, dem wir das Wort Gottes, das Brot des geistigen Lebens verdanken, empfängt durch die Parallele mit seinem Urbild helles Licht: wie das menschgewordene Gotteswort vollkommen Mensch ist, Gott in Menschengestalt menschlich geworden, so ist das göttliche Wort der heiligen Schrift im Menschenwort verborgen und gegenwärtig, nicht wie in einem anderen, sondern in der von ihm selbst angenommenen und getragenen Natur. Die menschliche Natur des Offenbarungswortes bleibt in Eigenart und Selbständigkeit unangetastet, aber trotzdem ist sie von der Gottheit ganz durchdrungen."[138]

Diese Worte lassen sich auf alle Bibeln der Menschheit anwenden. Wertunterschiede bestehen freilich nicht nur zwischen den Bibeln der verschiedenen Religionen, sondern auch innerhalb derselben. Alle aber sind von einer und derselben großen geschichtlich-psychologischen Gesetzmäßigkeit getragen, welche die ganze Geistesentwicklung der Menschheit beherrscht. Hier bewahrheitet sich das Wort Joseph Görres': „E i n e Gottheit nur wirkt im ganzen Weltall, e i n e Religion nur herrscht in ihm ..., e i n Gesetz, e i n e Bibel durch alle. Alle Propheten sind e i n Prophet: aus e i n e m Grunde haben sie gesprochen, e i n e Sprache, obgleich in verschiedenen Dialekten, nur geredet."[139] Dieser Universalismus erstreckt sich aber nicht nur in die Ver-

137 Zu des Meisters Füßen, übers. v. *Pohl* 11; *Heiler*, SSS 183.
138 Katholische Dogmatik I, Paderborn 1889, 108 f.
139 Die christliche Mystik, Regensburg II, 1842, 97.

gangenheit, sondern auch in die Zukunft. Söderblom kennzeichnet das Christentum als die Religion der fortdauernden Offenbarung[140]. Jahrhunderte vor ihm hat Joachim von Fiore seine Theorie von den drei Reichen aufgestellt, deren letztes das Reich des Geistes ist (s. o. S. 160). Wenn aber die Gottesoffenbarung nicht abgeschlossen ist, dann hat auch die Bibel noch kein Ende gefunden, trotz der Abgrenzung des Kanons durch die Kirche. Schon Schleiermacher hatte darauf hingewiesen, daß die Bibel „keinem anderen Buche verbietet, auch Bibel zu sein oder zu werden“ [141] Novalis sagte:

„Wer hat die Bibel für geschlossen erklärt? Sollte die Bibel nicht noch im Wachsen begriffen sein?“ „In den Evangelien liegen die Grundzüge künftiger und höherer Evangelien.“ „Der heilige Geist ist mehr als die Bibel. Er soll unser Lehrer des Christentums sein, nicht toter, irdischer, zweideutiger Buchstabe.“ [142]

Die Bibel ist aus dem Geiste geboren; selbst der strengste Biblizismus hat noch immer Wort und Geist zusammengeschaut; ohne den Geist gibt es auch für ihn kein Verstehen des Wortes[143]. „Bifariam deus in suis electis operatur, intus per spiritum, extra per verbum“, sagt Calvin (Inst. II, 5, 5). Der Universalismus, welcher Gottes Wirken nicht auf e i n e Bibel einengt, sondern seinen inspirierenden Geist in allen Bibeln erkennt, läßt sich darum nicht trennen vom Spiritualismus[144]. Wort ist für alle Mystiker erstlich nicht das geschriebene Wort, sondern das ewige Wort, das Gott zu jedem Menschen in seinem Innern spricht (s. o. S. 334). Niemand hat dies schlichter und schärfer ausgedrückt als der Dichter des „Cherubinischen Wandersmann“:

„Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit,
Und daß Gott in mir spricht das Wort der Ewigkeit“ (II, 137).

140 Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte 338 f.
141 Reden über Religion, 5. Rede, hrsg. v. *Rudolf Otto* 153.
142 Fragmente 1701, 1703, 1705; sämtl. Werke hrsg. v. *E. Kemnitzer*, 1924, IV, 149.
143 *Rudolf Otto*, Die Anschauung vom hl. Geist bei Luther, Göttingen 1898; *Richard H. Grützmacher*, Wort und Geist. Eine histor. und dogmat. Unters. zum Gnadenmittel des Wortes, Leipzig 1902.
144 *A. Hegler*, Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit, Freiburg1892; *H. Ebbinghaus*, Das Verhältnis von innerem Licht und hl. Schrift bei George Fox, Diss. Münster 1934.

IX. DER HEILIGE MENSCH[1]

Der Mensch ist heilig, d. h. mit „Macht" erfüllt, in bestimmten Körperteilen[2], in seiner Seele[3], in bestimmten Zuständen; bestimmte Menschen sind auf Grund ihres Berufes oder ihrer persönlichen Begabung heilig; endlich sind nicht nur einzelne Menschen heilig, sondern größere und kleinere Gruppen.

1. Die Heiligkeit des Menschen ist ähnlich der Heiligkeit der Natur- und Kunstgegenstände, der Räume, Zeiten, Worte, Schriften, ursprünglich immer als zauberhaft gedacht. Heiligkeitskraft ist enthalten im Haar, auch dem abgeschnittenen, in den Nägeln, im Speichel, im Atem, im Kot und Urin, im Blut, in Kleidern, Waffen und Werkzeugen (s. o. S. 98 ff., 118 ff., 190 ff.). Das Haaropfer ist eine Kraftmitteilung an die Gottheit (s. o. S. 216). Die Berührung mit Speichel[4] (s. o. S. 178) ist heilkräftig; Jesus heilt den Taubstummen durch seinen Speichel (Mk. 7, 33). Nach Jesu Beispiel, aber auch nach dem altrömischen Brauch, neugeborene Kinder mit Speichel zu bestreichen, berührt der Priester nach dem römischen Taufritual Nase und Ohren mit Speichel. Der Kuß ist Austausch der Seelensubstanz im Speichel und Hauch (s. o. S. 231 ff.); der Hauch[5] ist ebenfalls Kraft- und Seelenträger, daher das Anblasen des Taufwassers bei der römischen Taufwasserweihe und des Täuflings im römischen Taufritual. Eine „Theologie des Atems" ist im altindischen Yoga enthalten[6]. *Ātman* wurde als Seelenträger zur immanenten Gottheit, dem

1 *Beth,* RGG 3^2, 2100 f.; *Joachim Wach,* Religionssoziologie, übers. v. *H. Schoeck,* Tübingen 1951; *P. Radin,* Gott und Mensch in der primitiven Welt, übers. Zürich 1953; Anthropologie religieuse, L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions, ed. *C. J. Bleeker* (Suppl. zu Numen), Leiden 1955.

2 Body (mehrere Verf.), ERE 2, 755–774.

3 *Edward B. Tylor,* Primitive Culture, 2 Bde. (1871), 1920^6; dt. Die Anfänge der Kultur, Leipzig 1873; *Erwin Rohde,* Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Leipzig (1894), 1925^{10}; *A. E. Crawley,* The idea of the soul, London 1909; *L. Levy-Bruhl,* L'âme primitive, Paris 1927; *Ernst Arbmann,* Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien (Le Monde Orientale 20), 1926, 85–226; 21, 1927, 1–185; Life and Death, Soul (mehrere Verf.), ERE 8, 9–44; 11, 725–755; *A. Nehring,* Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen, Diss. Berlin 1917; *Van der Leeuw,* RGG 5^2, 369 ff.; *A. Bertholet,* Dynamis und Personalismus in der Seelenauffassung, Tübingen 1930; *Bonnet,* Ba, Ka, RLÄR 73 ff., 357 ff.; *Morenz,* RGG 2^3, 1268 ff.

4 *W. Crooke,* Saliva, ERE 11, 100 ff.

5 *A. V. Williams Jackson,* Breath, ERE 2, 838 f.; *Hans Leisegang,* Der heilige Geist, Leipzig 1919, 19–53; *Franz Rüsche,* Das Seelenpneuma, Paderborn 1933.

6 *Paul Deussen,* Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 2, II, Leipzig 1922^4, Reg. prāna; *Hermann Oldenberg,* Die Weltanschauung der Brahmana-Texte, Göttingen 1919, Reg. Atem; *J. W. Hauer,* Die Anfänge der Yoga-Praxis im alten Indien, Stuttgart 1922; *Ders.,* Yoga, ein indischer Weg zum Heil, Stuttgart 1958; *M. Eliade,* Le Yoga, Paris 1954, 65 ff.; *R. Garbe,* Yoga, ERE 12, 831 ff.; *Glasenapp,* RGG 1^3, 668 f.

Seelengrund. Auch menschliches und tierisches Blut ist seelenhaltig (s. o. S. 210 f.). Es verbindet Menschen ähnlich wie der Kuß und erzeugt „Blutsbrüderschaft". Der Name ist das Doppel-Ich (s. o. S. 275 ff.); wer im Besitz solcher physisch-geistiger Seelenkraft ist, hat Macht über den betreffenden Menschen.

Neben den verschiedenen Körperseelen (Blut-, Hauch-, Schatten-, Namen-Seele usw.) stehen die subtileren Geistseelen: die Traumseele, die Däumlingsseele (*puruṣa* in Indien, *ka* in Ägypten), die Vogelseele (*ba* in Ägypten, die Taube in der Legende der Semiramis und der heiligen Scholastika, s. o. S. 88). Der Personaldämon wohnt nach griechischer Vorstellung im Menschen von der Geburt an und begleitet ihn durchs ganze Leben[7]. Ihm werden allmonatlich, später jährlich am Geburtstage Opfer dargebracht. Er ist eine Analogie zum *tondi* der Batak[8]. Der römische *Genius* ist ursprünglich die Zeugungskraft des Mannes, worin das Orenda des Menschen sich manifestiert; *Juno* ist die Gebärkraft der Frau[9].

In bestimmten Zuständen sind Menschen Träger von Mana und Tabu.

Im Krieg, auf der Jagd und beim Fischfang sind die Männer von geheimnisvoller Kraft erfüllt. Diese Kraftsubstanz darf nicht durch eine andere, wie die geschlechtliche, gestört werden (s. o. S. 198 ff.). Eine spätere Epoche betrachtete alles Geschlechtliche (Zeugungsakt, Menstruation, Geburt) als „verunreinigend". „Unrein" ist aber nur eine spätere Akzentverschiebung von „heilig" (s. o. S. 81 f.). Für die Wiederherstellung des normalen Zustandes ist zunächst Absonderung erforderlich, sodann besondere Reinigungs- oder Sicherungsriten (s. o. S. 185 ff.).

Eine dritte Mana-Tabu-Sphäre ist der Tod[10]. Der Sterbende und der Leichnam sind von geheimnisvoller Kraft erfüllt. Segen und Fluch des Sterbenden besitzen erhöhte Kraft. Die Leiche ist tabu und ansteckend; alle, die mit ihr zu tun haben, müssen sich Reinigungsriten unterziehen.

Jeder Mensch ist also in gewissen körperlichen Erscheinungen oder Zuständen zauberkräftig, „heilig". Vor allem aber ist die Heiligkeit eine Eigenschaft von bestimmten Menschen oder Menschenklassen.

2. In der mutterrechtlichen Kultur ist die Mutter[11] das Zentrum der Sippe und Familie. Sie ist die Repräsentantin der „großen Mutter" (Erdmutter,

7 *Rohde,* Psyche II, 316 ff.

8 *Warneck,* Die Religion der Batak (QRg), Göttingen 1909.

9 *Negrioli,* I genii, Rom 1900; Wissowa, RKR² 175 ff.

10 Death and Disposal of the Dead (versch. Verf.), ERE 4, 411–511; *Ernst Samter,* Geburt, Hochzeit und Tod, Beitr. zur vergleichenden Volkskunde, Leipzig 1911; *Paul Geiger,* Leiche usw., HWDA 5, 1023–1068; *Ders.,* Tod usw., ebd. 8, 970–1010; 1019–1034; 1051–1100.

11 *Robert Briffault,* The mothers, A study of the origins and sentiments and institutions, 3 vols., London 1927; *Kurt Leese,* Die Mutter als religiöses Symbol, Tübingen 1934; *L. Franz,* Die Muttergöttin im Vorderen Orient und in Europa (AO

Mondmutter, s. o. S. 38 f., 56) und als solche von besonderer Heiligkeit erfüllt. In der vaterrechtlichen Kultur überragt durch Heiligkeit der Familienvater, das Sippenhaupt, der Dorf- oder Stammeshäuptling alle anderen Glieder der Familie, Sippe, Dorf- oder Stammesgemeinschaft. In der altindischen Religion ist der Hausvater der eigentliche Priester; er vollzieht den heiligen Feuer- und Opferkult; nur wenn er verreist ist, tut dies an seiner Stelle die Hausfrau[12]. Die Zauberkraft des Familienvaters äußert sich in der weitverbreiteten Sitte der Couvade (Männer-Kindbett)[13]; neben der Vorstellung einer Täuschung der die Frau in ihrem Tabu-Zustand bedrohenden Geister ist hier die Idee wirksam, daß der Hausvater kraft seiner priesterlichen Funktion dämonenabwehrende Macht hat.

3. Die Mana- und Tabu-Kräfte, welche dem Familienvater und Sippenhaupt eigen sind, finden sich gesteigert im Häuptling, Stammes- und Volkskönig[14]. Seine Zauberkraft ist in einer Waffe oder einem

35, 3), Leipzig 1938; *Erich Neumann,* Die große Mutter, Zürich 1953; *E. O. James,* The Cult of the Mother-Goddess, London 1959; *W. H. R. Rivers,* Mother-right, ERE 8, 851 ff.; *E. C. Grant, W. v. Soden,* RGG 4³, 1228 f.

12 *Alfred Hillebrandt,* Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber, Straßburg 1897.

13 *H. Kunicke,* Die Couvade, Diss. Leipzig 1912; *W. R. Dawson,* The custom of couvade, Manchester 1929.

14 Umfassendste Behandlung: La regalità sacra, The Sacral Kingship. Contributions of the central theme of the VIII[th] Intern. Congress for the History of Religions (Rome, April 1955), Leiden 1959. Aus der umfangreichen Lit.: King (mehrere Verf.), ERE 7, 709–732; *J. G. Frazer,* GB I. The magic art and the evolution of kings, London 1911; *Ders.,* The Magical Origin of Kings, London 1920; *A. M. Hocart,* Kingship, London 1927; *C. G. Seligman,* Egypt and Negro Africa, A study in divine kingship, London 1934; *W. T. H. Beukes,* Der Häuptling in der Gesellschaft der Süd-Ost- und Zentralbantu-Völker, Diss. Hamburg 1931; *O. Pettersson.* Chiefs and Gods. Religious and social elements in the South Eastern Bantu Kingship (Stud. theol. Lundesia 3), Diss. Lund 1953; *Christliebe Jeremias,* Die Göttlichkeit der babylonisch-assyrischen Könige (A O 19, 3/4), Leipzig 1919; *L. Egnell,* Studies in the Divine Kingship in the Ancient Near East, Diss. Uppsala 1943; *A. Moret,* Du caractère religieux de la royauté Pharaonique (Ann. Musée Guimet, Bibl. d'ét.), Paris 1902; *Helmut Jacobsohn,* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Glückstadt 1939; *J. de Fraine,* L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens, Rom 1954; *Geo Widengren,* Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955; *C. W. Mac Ewan,* The oriental origin of Hellenistic kingship (Orient. Inst. Univers. Chicago 13), 1934; *Ulrich Wilcken,* Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes. Sitzungsber. Preuß. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., 1938, Nr. 28; *Fritz Taeger,* Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkults, Tübingen 1957–1959; *Gertrud Herzog-Hauser,* Kaiserkult, in Pauly-Wissowa Suppl. IV, 1924, 806–853; *Lily Ross-Taylor,* The Divinity of the Roman Emperor, Philol. Monogr. Amer. Philol. Ass. 1, 1931; *Andreas Alföldi,* Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe. Mittlg. d. Deutsch. Archäol. Inst., Röm. Abt. 49 (1934) 1–118; Insignien und Tracht der römischer Kaiser, ebd. 50 (1935) 1–171; *Kenneth Scott,* The Imperial Cult under the Flavians, Stuttgart 1936; *L. Cerfaux – J. Tondriau,* Les cultes des souverains dans la civilisation gréco-romaine, Paris 1957; *A. Dihle,* RGG 3³,

Stab (Zepter) konzentriert (s. o. S. 99). Ein Findling, welcher die Lanze ergreift, wird Nachfolger des Langobardenkönigs Agilmund. Die Zauberkraft, von welcher der Herrscher erfüllt ist, wird von den Ägyptern als *ka*[14a], von den Germanen als „Heil", „Glück" (s. o. S. 33), von den Griechen als τύχη, von den Römern als *sanctitas* bezeichnet. Als Machtträger ist der Herrscher einer Kette von Tabu-Regeln unterworfen. Der König der Maori (Neuseeland) darf nicht gesehen werden, er darf nicht mit eigenen Händen essen, sondern wird mit einem langen Löffel gespeist; er muß getragen werden, weil er seinen Fuß nur auf den ihm eigenen Boden setzen darf. Weil die Zauberkraft des Herrschers mit der Zeit abnimmt, wird er in manchen Stämmen getötet oder tötet sich selbst. Eine Umbildung dieser Sitte ist das *Regifugium*[15], die Vertreibung des alternden Herrschers.

Während auf primitiver Stufe der König als machterfüllter Mensch erscheint, steht er in den höheren Kulturreligionen der alten Welt in enger Beziehung zu einer großen Gottheit, so in Ägypten und Mesopotamien, Syrien und Persien, Indien, China und Japan, Mexiko und Peru. Im *„sakralen Königtum"* verbinden sich zwei verschiedene Gedankenreihen: Gottkönigtum und Gottesgnadentum; der Herrscher erscheint teils als sichtbarer Gott, als Inkarnation oder Emanation der Gottheit, als Mensch-Gott, teils als Gottesmensch, als Beauftragter, Stellvertreter und Statthalter der Gottheit, Lehensherr ihres Besitzes und Vollstrecker ihres Willens, darum unter ihr stehend, von ihr erwählt, begnadet, aber auch beaufsichtigt und gerichtet. In der ersten Gedankenreihe herrscht das magische, in der zweiten das ethische Element vor. Alle monotheistischen Religionen gehören der zweiten Gedankenrichtung an. Darius bekennt: „Durch die Gnade des Ahura Mazdāh bin ich König. Ahura Mazdāh gab mir das Königtum."[16] Das Verhältnis eines Königs zur Gottheit wird vielfach als Sohnschaftsverhältnis aufgefaßt. Eine gewaltige Steigerung erfuhr der Herrscherkult in der hellenistischen Welt, wo der König als Gott angerufen wird; so Demetrios im Jahre 290 durch die Athener: „Dich sehen wir gegenwärtig nicht aus Holz und Stein, sondern in Wirklichkeit, dich flehen wir an."[17] Eine Reihe römischer Kaiser, angefangen von Diokletian, der sich als *dominus et deus* bezeichnete[18], zwangen ihre Untertanen zur kultischen Verehrung ihrer lebenden Person; andere gestatteten nur nach dem Tode eine Apotheose.

278 ff.; *Bernfried Schlierath*, Das Königtum im Rig- und Atharvaveda, Wiesbaden 1960; *Eva Leonie L.-R. Meyerowitz*, The divine kingship in Ghana and Ancient Egypt, London 1960; *Alt, W. v. Soden*, RGG 3^3, 1709 ff.

14a *Bonnet*, RLÄR 361.

15 S. o. S. 213, 216.

16 I, 5; *Fr. Spiegel*, Die altpersischen Keilschriften im Grundtext mit Übers., Leipzig 1862, 3 f.

17 *Athenaeus* VI, p. 252.

18 *Sueton*, Domit. 13, 2.

Die junge Christengemeinde[19] übernahm in einem „polemischen Parallelismus“[20] die Terminologie des Kaiserkultes, so die Prädikate „Gottes Sohn“ und „Herr“ (κύριος), „Allherrscher“ (παντοκράτωρ), „Heiland“ (σωτήρ) und sprach von seiner „Erscheinung“ (ἐπιφάνεια), „Ankunft“ (παρουσία), Vollmacht (ἐξουσία) und seiner „Frohbotschaft“ (εὐαγγέλιον). Zugleich aber weigerte sie sich, die Göttlichkeit des Kaisers anzuerkennen, sei es durch Kniebeugen vor dem sakralen Kaiserbild, durch Weihrauchopfer oder durch den Schwur bei seiner τύχη. Während die Christen fast drei Jahrhunderte lang ihre Ablehnung des Kaiserkultes bis hin zur Aufnahme des Martyriums bezeugt hatten, lebte dieser nach dem Sieg der christlichen Religion, wenn auch in christlicher Verbrämung[21], fort. Konstantin duldete die Darbringung eines Kultes in den ihm geweihten Tempeln und empfing nach seinem Tode als *Divus Constantinus* die Apotheose. Die folgenden byzantinischen Kaiser trugen die alten Ehrentitel der heidnischen Herrscher und wurden als „Göttlichste“ (θειότατος), „Heiligste“ *(sanctissimus)*, „Gottheit“ (θεότης, *divinitas*), „Ewigkeit (αἰωνιότης, *aeternitas)* bezeichnet. Sie redeten wie die heidnischen Kaiser von ihrer τύχη, ihrem *numen*. Panegyriker feierten den Kaiser geradezu als gegenwärtigen und sichtbaren Gott. Die Untertanen leisteten wie in heidnischer Zeit den Schwur auf die τύχη des Kaisers und erwiesen ihm Anbetung durch Sichniederwerfen und Fußkuß. Wie in heidnischer Zeit verehrten sie die sakralen Kaiserbilder durch Prostration und Akklamation und durch Darbringung von Weihrauch. Die christlichen Theologen rechtfertigten diesen Kult mit dem Hinweis auf die göttliche „Vorsehung“ und „Gnade“, durch welche der Kaiser als „Stellvertreter Christi“ und „Mitherrscher Christi“ auf Erden berufen sei. Die Kirche verlieh der Heiligkeit des Kaisers ihre Sanktion durch die Zeremonie der Segnung, Krönung und Salbung mit dem Myron (s. o. S. 236 f.), wodurch sie ihn in die Reihen ihres Klerus aufnahm und zum Priesterkönig (ἀρχιερεύς βασιλεύς) erhob. Nach dem byzantinischen Vorbild betrachteten auch die westlichen Völker ihren König als heilig, göttlich, als Christi Stellvertreter und „Gesalbten des Herrn“ — Dichter reden den Herr-

19 *Ernst Lohmeyer*, Christuskult und Kaiserkult (Sammlg. gemeinverst. Vortr. Theol. u. Relg. 99), Tübingen 1919; *K. M. Setton*, Christian Attitude towards the Emperor in the 4th Century, Diss. N.Y. 1941.

20 *Adolf Deißmann*, Licht vom Osten. Das NT und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908, 247.

21 Lit. *Heiler*, Fortleben und Wandlungen des Gottkönigtums im Christentum, in: The sacral kingship 543–580; bes. hervorzuheben: *Pierre Batiffol* et *Louis Bréhier*, Les survivances du culte impérial, Paris 1920; *Otto Treitinger*, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938; *Wilhelm Enszlin*, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss., phil.-hist. Abt. 6, München 1943; *Franz Kampers*, Vom Werdegang der mittelalterlichen Kaisermystik, Leipzig-Berlin 1924; *Marc Bloch*, Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre (Publ. de la fac. des lettr. de l'univ. Strasbourg 19), 1924.

scher geradezu als Gott an. Die Sakralität des Königtums fand im Abendland ihren stärksten Ausdruck in der feierlichen Königsweihe. bei der nach germanischem Brauch die Herrscherinsignien dem König übergeben und er nach jüdischem Vorbild am Haupt ebenso wie der Bischof gesalbt wurde. Im frühen Mittelalter wurde diese Weihe als Sakrament bezeichnet. Die Heiligkeit des Königs erscheint in gesteigerter Form im Kaiser, der als *vicarius Dei* und *Christi*[22] sowie als *episcopus episcoporum* angesehen wurde. Als Weltherrscher empfing er bei der sakramentalen Kaiserweihe den „Himmelsmantel" mit Sonne, Mond und Sternen, der das Kleid antiker Gottheiten und Herrscher (s. o. S. 121) gebildet hatte. Die Steigerung der päpstlichen Macht im weltgeschichtlichen Kampf mit dem Kaisertum führte zu einer Minderung der Sakralität des letzteren – ein Teil der sakralen Kaiser-Terminologie und des Kaiserkultes gingen auf den Papst über, so der Titel *vicarius Christi* wie die dreimalige Proskynese und die vom alten Herrscher-Tabu geforderte Absonderung bei der Mahlzeit. Die Vorstellung von der Göttlichkeit des Herrschers ist auch in das reformatorische Christentum eingegangen. Für Luther sind die Herrscher „von Gott zu Göttern gesetzt", „seine Mithelfer"[23]. Der Landesfürst wurde in den deutschen evangelischen Kirchen zum *summus episcopus*[24]. Der englische König wird geradezu als *head of the Church of England* bezeichnet. Dort hat sich auch bis zum heutigen Tage das sakramentale mittelalterliche Krönungszeremoniell erhalten, das sonst in den christlichen Ländern verschwunden ist.

Heute gibt es nur noch wenige nichtchristliche Herrscher (Nepal und Thailand), in denen ein Rest jenes Gottkönigtums weiterlebt, das einst auf der ganzen Erde bestand. Der japanische Tennō („Himmelserhabener"), der die Sonnengöttin als seine Urahne ansah, wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von dem amerikanischen Sieger gezwungen, seinem Volke zu bekennen, daß er menschlichen und nicht göttlichen Ursprunges sei. Das sakrale Königtum ist das schlagendste Beispiel dafür, wie ein weltumfassendes religiöses Phänomen, für das große Männer wie Goethe und Napoleon sich begeistert hatten, in den politischen Wandlungen unseres Jahrhunderts so gut wie völlig absterben konnte.

4. Königtum und Priestertum[25] waren ursprünglich miteinander verbunden; der Dorf- und Stammeshäuptling, der Volkskönig war zugleich P r i e s t e r.

22 *Ad. v. Harnack,* Christus praesens, vicarius Christi, Sitzb. Preuß. Ak. Wiss., 1924, 34; *Michele Maccarone,* Vicarius Christi, Storia del titolo papale, Rom 1952.

23 Erl. 39, 238 ff.; Weim. 30, I, 191.

24 *Joh. Vict. Bredt,* Die Rechte des Summus episcopus, Berlin 1919.

25 *Julius Lippert,* Allgemeine Geschichte des Priestertums, 2 Bde., Berlin 1883/1884; *G. Landtmann,* Origin of Priesthood, Ekenäs 1900; *August Horneffer,* Der Priester, seine Vergangenheit und seine Zukunft, 2 Bde., Jena 1912; *R. C. Darwin,* Die Entwicklung des Priestertums und der Priesterrechte, Leipzig 1929; *Pierre Gordon,*

In höheren Kulturen waren die Könige die Hohenpriester, so die peruanischen Inka, die sumerisch-babylonischen Priesterkönige; Melchisedek war ein westsemitischer Priesterkönig (1. Mos. 14). Der ἄρχων βασιλεύς in Athen hatte sakralen Charakter. Besonders deutlich tritt dieses Doppelamt hervor im chinesischen Himmelsdienst, der vom Kaiser als Himmelssohn vollzogen wurde[26]. In Japan übte der *Sumera-mikoto,* die „souveräne erlauchte Person", als Oberpriester selbst eine Anzahl von Kulthandlungen aus; andere wurden durch seine Stellvertreter ausgeführt, die Mitglieder einer blutsverwandten Familie waren[27]. Der König im alten Rom hatte priesterliche Bedeutung; da aber dieser durch zahllose Tabu-Gesetze beschränkte König für die Politik nicht geeignet war, wurden die Herrscher- und Priesterwürde getrennt; die letztere ging auf den *rex sacrorum* über. Das Amt des *pontifex maximus* wurde jedoch im Jahre 12 mit dem Kaisertum verbunden[28].

Frühzeitig wurden Priester zur berufsmäßigen Ausübung des Umgangs mit heiligen Kräften ausgesondert. Zuerst wurde das Zauberwesen einem besonderen Beruf vorbehalten, dem des Zauberers oder Medizinmannes (ein indianischer Ausdruck), der Zauberin oder Medizinfrau, des Schamanen[29] (nordasiatisch von Sanskrit *śramaṇa*) oder der Schamanin. Sie waren Vollzieher der Zauberhandlung, Kenner der Zauberworte, Helfer in Krankheit, Dürre, Kriegsgefahr, Vermittler des Verkehrs mit der übersinnlichen Welt, Enträtseler der Zukunft.

Le sacerdoce à travers les âges, Paris 1950; Priest, priesthood (mehrere Verf.), ERE 10, 278–336; *Bertholet,* RGG 4², 1481 ff.; *L. Kösters,* LThK 8, 462 ff.; *Adolf Friedrich,* Afrikanische Priestertümer, Stuttgart 1939; *H. Kees,* Das Priestertum im ägyptischen Staat, Leiden 1953; *Bonnet,* RLÄR 596 ff.; *Walter Otto,* Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 2 Bde., Leipzig 1905/08; *Wolf Graf Baudissin,* Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889; *F. v. Hummelauer.* Das vormosaische Priestertum, Freiburg 1899; *Mowinkel,* RGG 4², 1488 ff.; *A. C. Welch,* Prophet and Priest in Old Israel, New York 1953²; *M. Noth,* Amt und Berufung im Alten Testament, Bonn 1958; *Wissowa,* RKR², 479–566; *Georg Rohde,* Die Kultsatzungen der römischen Pontifices (RVV 25), Berlin 1936; *P. Riewald,* Sacerdotes, Pauly-Wissowa II, 1, 2, 1631–1651; *Paul Herrmann,* Das altgermanische Priesterwesen, Leipzig 1929; *Magnus Olsen,* Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne, RHR 111 (1935), 177–221; *Jungwirth,* Priester, HWDA 7, 307–329; *Bruno Schindler,* Das Priestertum im alten China, I Königtum und Priestertum, Diss. Leipzig 1918; *Honigsheim, K. Koch,* RGG 5³, 570 ff. (Lit.).

26 *Grube,* Religion und Kultus der Chinesen 73 ff.

27 *Florenz* in *Chantepie* I, 319 f.

28 *W. W. Fowler,* Religious Experience of the Roman People, Index rex sacrorum; Pontifex maximus; Wissowa, RKR² 508 ff.

28a *H. Petri,* Der australische Medizinmann, Annali Lateranensi 16 (1952) 159–317; 17 (1953) 157–225; *Bertholet,* RGG 5², 2075; *Stiglmayr,* RGG 4³, 826 ff.

29 *W. Radloff,* Das Schamanentum und sein Kultus, Leipzig 1885; *J. A. Mac Culloch,* Shamanism, ERE 11, 441 ff.; *Georg Nioradze,* Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart 1925; *A. Oehlmarcks,* Studien und Probleme zum Schamanismus, Lund 1939; *M. Eliade,* Le Chamanisme et les techniques de l'extase, Paris 1951; dt. Schamanismus und archaische Ekstasentechnik, Stuttgart 1957.

Der Zauberer war eng verbunden mit dem Mantiker, Divinator. Die Orakelkunst (s. o. S. 277 ff.) verlangte berufsmäßige Kenntnis, sie lag ebenfalls oft in weiblicher Hand. Beispiele sind die „Wind-Wasserleute" in China, die οἰωνόπολοι oder οἰωνισταί („Vogelleute") in Griechenland und die *haruspices* in Rom, die *barû*-Priester (Leberschauer) in Babylonien. Die Mantik ist eine Sache des Trainings und der Unterweisung.

Dieses professionelle Zauberertum ist neben dem Königtum eine Wurzel des Priestertums. Die Funktionen des Zauberers und der Zauberin wurden übernommen von Priestern und Priesterinnen, desgleichen solche des Häuptlings und Königs oder der stellvertretenden Beamten.

Entscheidend ist bei dem Priester und der Priesterin das Überwiegen des personalen Verhältnisses zu dem göttlichen Wesen, beim Zauberer das des impersonalen Elements. Der Priester ist der Diener einer oder mehrerer Gottheiten, der Zauberer hat es mit „Mächten" und „Kräften" zu tun. Der Priester steht in regelmäßigem, geordnetem Verkehr mit der Gottheit, wie es teilweise schon beim Häuptling der Fall war. Priestertum und Kult sind Korrelate. Gerade die Ausdehnung des Kultwesens hat vielerorts die Loslösung der priesterlichen Funktionen von den königlichen und beamtlichen veranlaßt.

Eine Steigerung des Priestertums erfolgte in den antiken Kultreligionen: in Indien, Ägypten, Mesopotamien, Japan, Mexiko und Peru, auch im späten Israel. In China und teilweise auch in Griechenland fehlte ein Berufspriestertum, insofern die Beamten die priesterlichen Funktionen wahrnahmen. In Japan und in Rom ging das Priestertum aus dem Königtum hervor.

Wie der Herrscher wird auch der Priester vom Volk, dem *profanum volgus*, gesondert. Der Priester ist durch Tabu-Gebote vom Volk geschieden wie der Häuptling. In Rom durften die Priester an Feiertagen nicht einmal eine Arbeit ansehen. Sie mußten Haare und Nägel unter einer *arbor felix* begraben. Viele Dinge durften sie nicht berühren[30].

Nur das Priestertum befähigt zum unmittelbaren Gottesumgang, zum Dienst am Tempel, am Altar und an der Götterstatue. Priester sein heißt mit Gott real umgehen, Gott schauen und berühren; Priestertum bedeutet Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch.

Der Priester ist wie der König Stellvertreter der Gottheit, Übermittler des göttlichen Willens durch Traumdeutung, Orakel und Mantik (s. o. S. 277 ff.), Ausspender der sakramentalen göttlichen Gnaden, Erteiler des göttlichen Segens (s. o. S. 310), Aufsager der Zauberformeln (griech. ἀρητήρ von ἀρά = Fluch, *orare*), Heiler und Arzt in leiblichen und geistigen Nöten. Der Priester ist der „sichtbare Gott". In dem großen altindischen Priesterbuch, dem *Śatapatha-brāhmaṇa*, heißt es: „Es gibt zweierlei Götter; die Götter sind Götter, und die gelehrten veda-kundigen Brahmanen sind die menschlichen Götter"

30 *Wissowa*, RKR² 507 f.

(II 2, 2, 6). Der Priester trägt häufig einen Götternamen und ein Götterzeichen. Er hat eine besondere, vornehmlich weiße Tracht (s. o. S. 120 f.).

Der Priester ist zugleich Stellvertreter der Menschen vor Gott, Übermittler ihrer Opfer und Gebete. Weit verbreitet ist der Glaube, daß der Mensch nicht allein oder nicht direkt zur Gottheit kommen kann, sondern dazu den Priester brauche. Sekundäre Funktionen der Priester (Kulturfunktionen) sind: a) die Rechtspflege; die Priester sind Kenner des Gesetzes und Richter; b) die Schrift, deren Kenner, teilweise auch Erfinder die Priester sind; c) die Wissenschaft: Astronomie und Naturwissenschaft wie Theologie und Geschichte.

Diese umfassenden sakralen und profanen Funktionen des Priesters trugen zur Entrechtung der Laien bei. Es entstanden ganze Priesterkasten, die einen „Staat im Staat" bildeten, so im präkolumbischen Mittelamerika, in Indien (die Brahmanen), in Ägypten und Mesopotamien, im alten Rom, bei den Kelten (die Druiden), auch im späteren Israel.

In den mystischen Erlösungsreligionen ist das Priestertum aus dem Mönchtum hervorgewachsen. Schon im Theravāda-Buddhismus sind die Bettelmönche Prediger und Seelsorger. Großenteils im tibetischen Lamaismus und noch mehr im japanischen Buddhismus wurde das Mönchtum durch die Preisgabe der Ehelosigkeit zu einem Weltpriestertum (s. u. S. 386), analog dem der östlichen Kirche.

Die prophetischen Religionen sind, wie schon der Name andeutet, entweder priesterlos oder stehen mit dem Amtspriestertum in Spannung. Gleichwohl hat auch auf ihrem Boden ein Priestertum sich entwickelt oder wenigstens ein Ersatz hierfür. Mit dem Eindringen des Feuerkultes erlangten die altiranischen Opferpriester *(zaotar)* und Feuerpriester *(athravan)* einen festen Platz in der Religion des persischen Mazdaismus. Ihr Dienst war aber nicht nur ein kultischer Opfer- und Tempeldienst, sondern zugleich ein Dienst am Wort durch die Rezitation der heiligen Texte. Die alte israelitische Religion kannte Priester, welche ein Orakelheiligtum betreuten (s. o. S. 278); aber das Opfer war Sache des Hausvaters, die Rechtsprechung Sache der Ältesten. Im 8. Jahrhundert begann der Priesterstand sich fester zu organisieren. Der israelitische Prophetismus stand dem Priestertum wie dem bestehenden Kult kritisch gegenüber, obgleich einzelne Propheten aus priesterlichem Geschlecht stammten, wie Jeremia und Hesekiel. In der nachexilischen Zeit wurde das israelitische Priestertum zu einer kastenartigen Hierokratie, welche auch auf politischem Gebiet den Vorrang vor den Laien erlangte. Entsprechend der deuteronomischen Reformschrift wurde das jerusalemische Priestertum alleinherrschend, während die Priester der Jahwe-Heiligtümer in der Provinz zu einem niederen Klerus degradiert wurden, die fortan den früheren Priesternamen „Leviten" trugen. Mit der Zerstörung des Tempels hörte auch das Priestertum auf. An die Stelle der Priester traten nun die Gesetzeslehrer, die „Weisen" *(ḥākām)*, später Rabbiner genannt, welche frühzeitig die Predigt

und später auch die Leitung des Gottesdienstes übernahmen. Im 19. Jahrhundert wurde ihr Stand dem der evangelischen Pfarrer angeglichen.

Der Islām war ursprünglich völlig priesterlos und hat nie ein eigentliches Priestertum entwickelt. Die Leitung des gemeinschaftlichen Gebetes liegt in der Hand des *'imām*[31], die Ausrufung der Gebetszeiten ist Sache des *muaḏḏin*. In beiden Fällen handelt es sich aber nicht um ein berufsmäßiges geistliches Amt. Auch die Gesetzeslehrer (arabisch *'ulamā*, d. h. Besitzer von *'ilm* = Wissen, Gelehrsamkeit, *fuḳahā'*, d. h. Kenner des *fiḳh*, der Gesetzeswissenschaft, persisch *mollah*, türkisch *hoǧa*)[32] tragen keinen priesterlichen Charakter. Ähnlich wie der Islām kennt auch die hinduistisch-islamische Mischreligion der Sikh keine Priester, sondern nur Bibelgelehrte *(granthi)*, welche die heilige Schrift, den *Granth*, in den Tempeln rezitieren. Dagegen schuf Mani, im Unterschied von anderen Propheten, nicht nur eine heilige Schrift, sondern einen gegliederten Priesterstand (s. u. S. 377).

Das Christentum[33] war ursprünglich priesterlos. In seiner ersten Periode besaß es nur ein Apostelamt und Prophetentum. Letzteres begründete das charismatische Priestertum. Die Propheten sind nach der Zwölf-Apostel-Lehre (13, 3) die „Hohenpriester" der Gemeinden. Mit dem Aussterben der Apostel und dem Erlöschen der urchristlichen Charismen wurde der Presbyterat, d. h. das Ältestenamt, das ursprünglich ein Ehrenamt war, und der Episkopat, das Vorsteher- und Aufseheramt, zu einem Amtspriestertum. Das Einströmen der Mysterienideen und die Entwicklung des Opfergedankens begünstigten eine Angleichung dieses Priestertums an die antike Priesteridee. Dabei besteht ein Unterschied zwischen der Priesterauffassung der östlichen und westlichen Kirche; das Priestertum der Ostkirche stellt eine Mystagogie dar, zugleich ein Volkspriestertum; das Priestertum der Westkirche trägt ein mehr juristisch-militärisches Gepräge. Der Priester in der heutigen römischen Kirche, der größten Priesterkirche der Geschichte, ist Offizier eines schlagfertigen geistlichen Heeres. Die Scheidung von *clerus* und *populus* wurde hier noch schärfer durchgeführt als im Osten.

Die sakramentale Weihe hebt den katholischen Priester aus der Menge der Laien heraus zu besonderer Würde. Er steht im unmittelbaren Gottesumgang durch die Feier der Eucharistie; er allein darf das Allerheiligste berühren, täglich mit dem unter sakramentalen Hüllen gegenwärtigen Heiland-Gott umgehen. Der Priester steht in größerer Gottesnähe als die ein-

31 HWI 206 ff.

32 Fiḳh, 'Ulamā, HWI 130 ff.; 758 f.

33 *Rudolph Sohm*, Wesen und Ursprung des Katholizismus, Göttingen (1909), 1912²; *A. v. Harnack*, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910; Essays on the Early History of the Church and the Ministry ed. *B. Swete*, London 1921; *Hans Frhr. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten, Tübingen 1953; *Lohse*, RGG 5³, 578 ff. (Lit.).

fachen Gläubigen. Im Mittelalter war die unmittelbare Berührung der Gläubigen mit der Gottheit in der Kommunion nur selten, während der Priester diese täglich empfangen konnte. Der Priester steht aber nicht nur mit Gott in ständigem Umgang, er hat vielmehr durch die Wandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut „Macht über den Schöpfer selbst, und zwar dann, wenn er will. Ein Wort aus seinem Munde zwingt den Schöpfer des Weltalls und des Himmels auf die Erde herab“ [34]. „Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht ..., der Priester tut dies ... hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert.“ [35]

Der katholische Priester ist Mittler zwischen Gott und Mensch, Ausspender der göttlichen Gnaden: er versetzt den Sünder in den Stand der heiligmachenden Gnade durch die Absolution und die letzte Ölung; er bringt das Meßopfer dar für Lebende und Tote. Im Stundengebet (Brevier) betet er stellvertretend für die vielen, die nicht beten können und wollen. Der Priester ist ferner Arzt, Helfer und Hirte; als Beichtvater treibt er Individualseelsorge. Das Beichtkind ist ihm zum Gehorsam verpflichtet. Der Priester ist im Beichtstuhle auch Richter („iudicis pariter et medici personam sustinere“, Codex iuris Canonici can. 888). Er hat die Binde- und Lösegewalt (Matth. 18, 18); er kann Sünden vergeben und behalten (Joh. 20, 23).

Die Macht, welche das Priestertum in der Geschichte der Religion besaß, erklärt sich aus der Durchdringung des unpersönlichen, kultisch-zauberhaften und des persönlichen, religiös-asketischen Elementes.

a) Die Priesterwürde und -vollmacht beruht nicht auf persönlichen, individuellen Qualitäten, nicht auf einer seelischen Anlage. Vollmacht und Heiligkeit werden objektiv mitgeteilt *1.* durch den Blutszusammenhang; das Priestertum ist erblich in bestimmten Familien, so in Indien, Persien, Israel, teilweise auch in der Ostkirche, besonders in der nestorianischen Kirche; *2.* durch Berufung und Los; im ältesten Christentum und noch im 19. Jahrhundert in der katholisch-apostolischen Gemeinde wurden die Priester durch geistbegabte Propheten designiert, durch welche Gott seinen Willen kundtat; *3.* durch die Weihe; die Priester der *Dea Syria* erhielten ihre Kraft von einer Säule, vor welcher sich ein Bild der Göttin befand. Häufig besteht die Weihe in einer kultischen Reinigung. Im alten Rom erfolgte die *inauguratio* des *rex* wie der *flamines maiores* und Auguren durch Auflegung der rechten Hand und *auspicium* (Einholung der Zustimmung der Gottheit durch die Vogelschau) [36]. Meist ist beides miteinander verbunden: Abstammung und Weihe. In der israelitischen Religion wurde die Priesterweihe durch Salbung erteilt (s. o.

34 *Karl Haggeney* S.J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Der wahre Melchisedech, Freiburg 1916, II, 35.

35 Hirtenbrief des Fürst-Erzbischofs Kardinals *Katschthaler* von Salzburg (1905), *Mirbt,* Quellen 497 ff.

36 *Wissowa,* RKR² 490 f., 524 ff.

S. 235). Im nachbiblischen Judentum geschah die Ordination der Rabbinen durch Handauflegung (s. o. S. 238). Dieser jüdische Ritus ging mit der klassisch-griechischen Bezeichnung χειροτονία (daneben auch χειροθεσία)[37] in die christliche Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe über. Im Abendland trat später nach alttestamentlichem Vorbild die Salbung hinzu (s. o. S. 237) sowie nach germanischem Rechtsbrauch die Überreichung der liturgischen Geräte (bei der Priesterweihe des Kelches und der Hostie).

Durch die Weihe wird eine geistige Abstammung begründet. Die ununterbrochene Sukzession ist in den höheren Religionen eine wichtige Voraussetzung des geistlichen Amtes. Eine solche Sukzession wurde im Buddhismus durch die Ordination *(upasampadā)* der Mönche begründet. Durch Bodhidharma wurde die Sukzession der indischen Patriarchen nach China verpflanzt. „Wenn ein buddhistischer Priester in Japan ordiniert wird, erhält er ein Ordinationszeugnis, in dem die wichtigsten Namen der Priester angegeben sind, durch welche die Sukzession auf ihn von den Aposteln (Buddha) Śākyamunis gekommen ist."[38] Die jüdischen Rabbinen nahmen an, daß eine ununterbrochene Kette der Handauflegung *(s^{e}mikhā)* von Mose, der auf diese Weise seinen Geist und sein Amt auf Josua übertragen hatte (4. Mos. 27, 18 ff.; 5. Mos. 34, 9), bis auf sie herabreichte; diese Kette war für sie eine Beglaubigung der Überlieferung. Diese jüdische Sukzession wurde das Vorbild für die Sukzession (διαδοχή) der christlichen Bischöfe, die auf die Apostel zurückgeführt und ebenfalls als Garantie für die Reinerhaltung der Überlieferung angesehen wurde[39].

b) Das kultisch-zauberhafte Element wird erhöht durch das personal-asketische Element: *1.* die temporäre geschlechtliche Enthaltsamkeit für die Zeit der kultischen Funktionen (s. o. S. 198 f.); *2.* die dauernde Enthaltsamkeit, der Zölibat (s. o. S. 199 ff.).

Die Laien hegen Ehrfurcht vor dem Priester als dem Träger dieser doppelten Heiligkeitskraft; aber auch beim Fehlen der persönlichen Heiligkeit, ja, sogar beim Vorhandensein sittlicher Mängel, bleibt die Ehrfurcht vor dem Priestertum bestehen. Ein Beispiel ist Franz von Assisi, der stets tiefe Ehrfurcht vor ungebildeten und unfrommen Landpriestern hegte und von seinen Jüngern ihnen gegenüber Ehrerbietung verlangte wegen ihrer Vollmacht über Christi Leib[40]. In der Anrede *„Reverende"* oder „Hochwürden" sind noch numinose Urklänge zu vernehmen. Wenn oberbayerische Bauern über

37 *Markos Siotis,* Die klassische und die christliche Chirotonie in ihrem Verhältnis, Diss. Marburg 1951.

38 *A. Lloyd,* The Creed of Half Japan, London 1911, 214 Anm.

39 *Josef Ranft,* Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, Würzburg 1931, bes. 153 ff., 294 ff.; *Joh. Behm,* Die Handauflegung im Urchristentum (s. o. S. 238), Anm. 201) 121 ff.; *Heiler,* Apostolische Sukzession, in RK 479–516; *Ders.,* Sakrament, Kirchliches Amt und apostolische Sukzession, Hochkirche 14 (1932) 126–141.

40 Testamentum; *Böhmer,* Analekten 36.

die Fehler ihrer Priester losziehen, fügen sie die Worte bei „abgesehen von der heiligen Weih“ und sichern sich so vor der Fluchkraft des priesterlichen Tabu. Eine gesteigerte Verehrung wird dem neugeweihten Priester erwiesen, dessen Heiligkeitskraft noch in ihrer ganzen Frische und Ursprünglichkeit wirksam ist. Der Segen eines Primizianten gilt als besonders wirkungskräftig (s. o. S. 310). Allenthalben ist hier das Fortleben der primitiven Religionswelt festzustellen. Der Haß gegen die Priester („Pfaffen“) ist eine psychologische Reaktion gegen die unpersönliche, numinose Wertung des Priestertums. Der Spruch „Gottes Freund, der Pfaffen Feind“ findet sich auf Münzen, die Christian Herzog von Braunschweig und Lüneburg 1620 prägen ließ.

Schon in der vedischen Literatur Indiens finden wir eine Unterscheidung von sieben verschiedenen, einander nebengeordneten Klassen von Priestern[41]. Einen Stufengang stellte das Priestertum im alten Ägypten dar; die Priester waren in mehrere Klassen eingeteilt: „Gottesdiener“ oder „Propheten“, „Gelehrte“ oder „Schreiber des Gottesbuches“, „Reine“ und „Gottesväter“[42]. Im alten Rom bestand ein *ordo sarcerdotum:* die Leitung des Pontifikal-Collegiums hatte der *pontifex maximus;* an der Spitze stand der *rex sacrorum;* es folgten die *flamines maiores* und die *flamines minores*[43]. Die Scheidung eines niederen und höheren Klerus erfolgte in Israel durch die deuteronomische Reform: Priester und Tempeldiener (Leviten); erstere vollzogen die eigentlichen Kulthandlungen, besonders die Opfer (s. o. S. 373); letztere taten Dienst als Türhüter und Sänger. Ein *ordo sacerdotum* bestand auch im Mithraskult[44]. Eine förmliche Hierarchie, d. h. ein Stufengang von Priesterämtern, begegnet uns im persischen Mazdaismus[45]. Mit sieben Jahren wird ein Parse Priesterschüler, mit vierzehn Jahren *Herbad* (Altardiener), nach Vollendung des Avesta-Studiums *Mobed;* dann wird er angestellt als *Zot* = Gebete Verrichtender, oder *Raspi* = Bediener des Feuers. Der Oberpriester führt den Titel *Dastur. Zarathuštrotəma* („der Zarathuštragleiche“) war früher der höchste Würdenträger des persischen Reiches nach dem Großkönig. Die manichäische Hierarchie umfaßt nach neutestamentlichem Muster zwölf Lehrer, zweiundsiebzig Bischöfe sowie Priester und Diakone[46]. Die Hierarchie der *Cao-Dai*-Kirche in Vietnam kennt nach römischem Vorbild Bischöfe, Erzbischöfe, Kardinäle und einen Papst[47].

Der Stufengang der christlichen Hierarchie[48] umfaßt die Diakone, Priester

41 *Oldenberg,* RV 383 ff.
42 *Erman,* Die Religion der Ägypter, 1934, 187 f.
43 *Wissowa,* RKR² 502 ff.
44 Corpus Inscriptionum Latinarum VI, 2151.
45 *Edvard Lehmann* in *Chantepie* II, 235.
46 *Augustinus,* De haeres. 46; *F. C. Baur,* Das manichäische Religionssystem (1831) 1928, 297 ff.
47 *Gabriel Gobron,* Histoire et philosophie du Caodaisme . . . , Paris 1949.
48 Für die römische Kirche und die unierten Kirchen *Barion,* RGG 3³, 313 f.; für die östlichen orthodoxen Kirchen *Heiler,* UO.

und Bischöfe. Die Vorstufen sind im Abendland stärker entwickelt als in den östlichen Kirchen. Sie bestehen aus vier *ordines minores* und dem Subdiakonat. Die Bischöfe sind wieder gegliedert in Landbischöfe (χωρεπίσκοποι), Hilfsbischöfe, Bischöfe, Metropoliten, Erzbischöfe, Primasbischöfe, Patriarchen. Dazu kommen in der römischen Kirche die Titularprälaten und Kardinäle.

An der Spitze der Priester steht in vielen Religionen ein Hoherpriester. Im alten Ägypten war ursprünglich der König der Hohepriester, im neuen Reich hatte jeder größere Tempel nach dem Vorbild des Amuntempels in Theben einen Hohenpriester[49]. Das alte Mexiko kannte zwei Oberpriester[50]. In Rom lag in den Händen des *pontifex maximus* die früher vom König (s. o. S. 371) geübte Zentralgewalt. Augustus übernahm diese Würde. Ein *pater patrum* steht an der Spitze der Mithras-Religion[51]. Die beiden Hohenpriester des tibetischen Lamaismus sind der *Dalai Lama* („Ozeangleiche")[52], eine Inkarnation des *Bodhisattva Avalokiteśvara,* und der *Pantschen Erdeni Lama* („der das Juwel der Gelehrten darstellende Lama"), eine Inkarnation des *Buddha Amitābha.* In Ugarit stand an der Spitze der Priester ein *rabbu kāhinīma,* in Phönikien ein *rab kohanīm.* Dem israelitischen Hohenpriester *(hakkohēn haggādōl)*[53] der nachexilischen Zeit gebührten nach dem Priestercodex (3. Mos. 21, 10 ff.) Diadem und Salbung, die ihn auch zur obersten weltlichen Leitung der jüdischen Gemeinde befähigten. Der Hebräerbrief überträgt in seiner den jüdischen Kult allegorisierenden Weise den Hohepriester-Gedanken auf Christus[54], wobei er diesen jedoch nicht in die aaronitische Sukzessionsreihe stellt, sondern gemäß dem messianischen Psalm ihn als Nachfolger des heidnischen Priesterkönigs Melchisedekh preist (Ps. 110, 4).

Der Hohepriestergedanke lebt fort in der christlichen Bischofsidee[55]: Der Bischof ist der ἱερεύς, *sacerdos* im überragenden Sinne. Als „Stellvertreter Christi" ist nach Cyprian jeder Bischof souverän, nur Christus verantwortlich; das Kollegium der Bischöfe wird nur durch das Band der Liebe zusammengehalten[56]. In allen alten Kirchen entstand ein Oberbischoftum: das Amt der Patriarchen oder Katholikoi[57]. Politische Gründe bedingten den Aufstieg der Patriarchen von Konstantinopel zum οἰκουμενικὸς πατριάρχης oder „Reichsbischof".

49 *Bonnet,* RLÄR 605; *G. Lefèbvre,* Histoire des grands prêtres en Egypte, Paris 1929.
50 *L. Spence,* Priesthood (Mexican), ERE 10, 324.
51 Corp. Inscript. Lat. VI, 749 ff.; weitere Stellen bei *Cumont,* Die Mysterien des Mithra 142.
52 *Günther Schulemann,* Die Geschichte der Dalailamas, Heidelberg (1911), 1958².
53 *Joh. Gabriel,* Untersuchungen über das alttestamentliche Hohepriestertum mit bes. Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornates, Wien 1933; *N. B. Barrow,* The High Priest, London 1947; *A. Wendel,* RGG 3³, 427 f.
54 *Alexander Nairne,* The Epistle of the Priesthood, Edinburgh 1913; *Bauer,* WB 224 (Lit.).
55 *Heiler,* UO, Reg. Patriarch, Katholikos; *Adam,* RGG 1³, 1303 (Lit.).
56 *Hugo Koch,* Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910.
57 *Heiler,* UO, s. Register.

Die grandioseste Form des Hohenpriestertums ist das Papsttum[58], welches die *plenitudo potestatis* in der Kirche beansprucht. Es hat eine höchst verwickelte Geschichte durchlaufen. Petrus war der erste Jünger, dem der Auferstandene erschien. Der römische Universalepiskopat in der Kirche, der sich langsam entwickelte, hatte als neutestamentliche Stütze den petrinischen Vorrang im Jüngerkreis, als seine kirchliche Grundlage die Tradition vom Martyrium und dem Grab des Petrus in Rom. Der Einfluß der alten römischen Religion zeigt sich in der Selbstbezeichnung des Papstes als *Pontifex maximus;* die Nachwirkung des antiken römischen Imperiums wird offenkundig in der Übernahme des kaiserlichen Amtsstils[58a]. Alle großen abendländischen Bischofssitze: Karthago, Mailand, Aquileja, Lyon, Toledo und Braga (Portugal) verloren ihre ursprüngliche Selbständigkeit; ihre Kirchengebiete (Italien, Spanien, Portugal, Gallien, auch Irland und Schottland) wurden der römischen Jurisdiktion unterworfen. Zur geistlichen Macht kam die weltliche hinzu; sie wurde begründet durch die Fiktion der „Konstantinischen Schenkung". Die geistliche Macht wurde gestützt durch die große Fälschung der Pseudo-isidorischen Dekretalien. Von Nikolaus I. sagten die Erzbischöfe Gunther und Thiegaut: „totius mundi imperatorem se fecit"[59]. Gregor VII. verkündete, daß Christus Petrus als „princeps super regna mundi" und damit zum Richter über alle Könige gesetzt habe[60]. Was bei Gregor noch Idee und Forderung war, das wurde durch Innozenz III. verwirklicht. Bonifaz VIII. erklärte in der Bulle *Unam Sanctam:* „porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis."[61] Als er 1303 in einer neuen Bulle die messianische Machtfülle des Papstes verkünden wollte, wurde er von den Truppen des französischen Königs gefangengenommen. Damit begann der Abstieg des päpstlichen Weltimperiums.

Der Kampf gegen das verweltlichte Papsttum wurde von Heiligen aufgenommen. Bernhard von Clairvaux predigte „ministerium, non dominium" als das evangelische Papstideal[62]. Die konziliare Bewegung suchte die päpstliche Gewalt dem vereinigten Episkopat unterzuordnen. ‚Ketzer' wie die Waldenser, Franziskaner-Spiritualen und Wiclifiten polemisierten gegen das Papsttum. Immer offener wurde der Papst als Antichrist betrachtet. Den Gipfel erreichte die Antichristpolemik in Luther. Gleichwohl ging das Papst-

58 *Heiler,* Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (Lit.); hervorzuheben: *Erich Caspar,* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bde., Tübingen 1930/33; *F. X. Seppelt,* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jh. (1931 ff.), München 1954²–1959; *Joh. Haller,* Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, 5 Bde. (1937 ff.); Neuausg. *H. Dannenbauer,* Stuttgart 1950–1953.

58a *Heinrich Getzeny,* Stil und Form der ältesten Papstbriefe, Diss. Tübingen 1922.

59 Annales Bertiniani ann. 864, rec. *G. Waitz* (Script. Rer. Germ. 32), 1883, 68.

60 Reg. I, 63; VII, 6; Mi PL 148, 339 B. 549 D.

61 *Denzinger,* Enchir. 369; *Mirbt,* Quellen 211.

62 De consider. II, 6, 2.

tum gestärkt in seiner geistlichen Macht aus der Gegenreformation hervor. Ein erneuter Vorstoß des Episkopalismus erfolgte im 18. Jahrhundert durch den Gallikanismus und Febronianismus. Er wurde schließlich im Vatikanischen Konzil (1870) überwunden, das den Jurisdiktionsprimat und Universalepiskopat des Papstes sowie die Unfehlbarkeit seiner Kathedral-Entscheidungen in Glaubens- und Sittensachen dogmatisierte. Diesem Triumph folgte unmittelbar der Verlust des Kirchenstaates. Aber in der Promulgierung des *Codex iuris canonici* (1917), in welchem die Zentralisierung des ganzen Kirchenlebens sanktioniert ist, erlangte das Papsttum einen neuen Höhepunkt: der Episkopalismus wie der Laizismus waren nun entwurzelt. In den Lateranverträgen (1929) erhielt der Papst einen Minimalstaat zurück und wurde so erneut zum politischen Souverain.

Dem imperialistischen Papsttum läuft parallel ein evangelisches Papsttum. Es hebt an mit der Selbstbezeichnung Gregors des Großen (590–604) als „servus servorum Dei" und setzt sich fort in der Mahnschrift Bernhards von Clairvaux an Papst Eugen III. „De consideratione", in welcher der Papst als „summus inter ministros" gekennzeichnet und seine Aufgabe in dem Ruf: „Fac opus evangelistae!" zusammengefaßt wird[63]. Es lebt vor allem in dem Sehnsuchtstraum vom *Pastor angelicus*[64], der seit Joachim von Fiore und den Franziskanerspiritualen immer wieder tiefblickende katholische Fromme ergriffen hat (s. o. S. 160).

Die Geschichte der Religionen berichtet nicht nur von der Hochschätzung des Priestertums, sondern auch vom Kampf gegen das Priestertum. Priesterfeindliche Religionen entstanden im alten Indien. Die Voraussetzung des Ideals des Asketen *(śramaṇa, sannyāsi)* ist der Bruch mit dem brahmanischen Kult und die Aufstellung eines neuen Kriteriums der Heiligkeit: des Wandels auf dem heiligen Pfade. Der Jainismus ist eine Mönchsreligion, welche von der gesamten Tradition des vedischen Brahmanismus sich loslöste. Der Buddhismus zeigte den gleichen Radikalismus: „Niemand wird Brahmane durch sein geflochtenes Haar, seine Familie und seine Geburt. In wem Wahrheit und Tugend wohnt, der ist rein, der ist ein Brahmane" (Dhammapadam 393). Das buddhistische Mönchtum entwickelte sich freilich selbst, zumal auf dem Boden des Mahāyāna, zu einem Priestertum. Der tibetische Lamaismus stellt nicht nur eine Priesterreligion, sondern einen Priesterstaat dar. Aber auch in den meisten buddhistischen Sekten Chinas und Japans sind die schon durch eine besondere Gewandung ausgezeichneten Priester von der Laienschaft unterschieden.

Im Urchristentum trat an die Stelle des jüdischen Priestertums ein neues,

63 De consider. II, 7, 14; 6, 10.

64 *Friedrich Baethgen*, Der Engelspapst (Schriften der Königsb. Gel. Ges. X, 2), Halle 1933; *Heiler*, Katholizismus 334 ff.; A A 387 ff.

das allgemeine Priestertum[65]. Christus ist der Hohepriester (Hebr. 5, 1); die Christusgläubigen stellen das „königliche Priestertum" (1. Petr. 2, 9) dar; sie haben die Aufgabe, „geistliche Opfer zu bringen" (1. Petr. 2, 5). „Er (Christus) machte uns zu Königen und zu Priestern vor Gott" (Offb. 1, 6; vgl. 5, 10). Bei den Kirchenvätern wirkte dieser Gedanke fort[66]: Tertullian vertrat den Gedanken, daß im Notfalle jeder Laie alle Sakramente spenden kann[67], wenn er auch grundsätzlich schon die Unterscheidung von *ordo* und *plebs* machte, wie sie sich in der späteren Kirche findet.

Aus diesem allgemeinen Priestertum ragten hervor a) die Propheten und Geistträger, die „Hohenpriester" (s. o. S. 374)[68]. Zu ihnen wurden auch die Märtyrer und Confessoren gerechnet; die ersteren wurden ohne Weihen zu den priesterlichen Funktionen zugelassen[69]; die letzteren empfingen zwar die Handauflegung, doch ohne die Anrufung des heiligen Geistes, der sich ja schon in ihrem μαρτύριον bezeugt hatte. Jahrhundertelang waren in der Ostkirche Mönche, gleichgültig, ob sie Priester waren oder nicht, die „geistlichen Väter" und Beichtseelsorger (s. o. S. 321). b) die Amtsträger: Diakonen. Presbyter und Bischöfe (s. o. S. 377 f.); diese füllten die Lücke der Geistträger aus, die mit dem Erlöschen der urchristlichen Charismen entstand. Sie übernahmen von letzteren die Funktionen der Predigt und der Sakramentsfeier. Während die Charismatiker unmittelbar vom Gottesgeist ergriffen wurden, empfingen die Amtsträger ihn durch die Weihe, die mit Handauflegung und Herabrufung dieses Geistes erteilt wurde. Die Bischöfe, später auch die Presbyter, wurden als *sacerdotes* im eigentlichen Sinne bezeichnet. Eine neue Scheidung von Priestern und Volk wurde vollzogen. Es entstand ein Sacerdotalismus im antiken Sinne. Seine schärfste Form finden wir im Canon 1342 des *Codex Juris Canonici:* „Laien ist die Predigt in der Kirche rundweg verboten, auch wenn sie Religiosen (Mönche) sind", ein Satz, der die völlige Absage gegenüber dem urchristlichen Prophetismus (1. Kor. Kap. 14) enthält.

Gegen das traditionelle Amtspriestertum erhob sich der Protest der mittelalterlichen Sekten, erstlich der Waldenser[69a]. Sie schufen ein neues Laienpriestertum mit einem neuen dreifachen *ordo*. Gemäß der joachitischen Prophetie erwarteten die Franziskaner-Spiritualen im Reich des Geistes die Abschaffung des sakramentalen Amtspriestertums und der Hierarchie und ihre

65 *Heinrich Behm*, Der Begriff des Allgemeinen Priestertums, Schwerin 1912; *Martin Rade*, Das königliche Priestertum der Gläubigen, Tübingen 1919; *Engelbert Niebecker*, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, Paderborn 1936; *P. Dabin*, Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints, Gembloux 1941; *Prenter*, RGG 5³, 581 f. (Lit.).

66 S. u. Anm. 74.

67 De exhort. cast. 7.

68 *Odo Casel* OSB, Prophetie und Eucharistie, Jahrb. f. Liturgiewiss. 9 (1929) 1–19.

69 Canones Hippolyti 6, 43 ff.; hrsg. v. *Achelis* 67.

69a S. u. S. 447, Anm. 69.

Ersetzung durch das Mönchtum als Geistträger[70]. Wiclifs[71] Erweckung bewirkte, daß ungeweihte Priester *(poor priests)*, genannt Lollarden, mit einem Hirtenstab als Prediger des Volkes die Lande durchzogen. Es gibt nach Wiclif kein zwischen Gott und Mensch vermittelndes Priestertum, keine durch die Ordination des Bischofs bedingte Amtsfähigkeit, keinen unauslöschbaren Charakter, der durch die Priesterweihe erteilt wird.

In der Reformation werden die Schranken zwischen heilig und profan zerstört; wie es keine ausschließlich heiligen Räume gibt, keinen Kultus, der eine besondere Gottnähe bedingt, so auch keine Menschen als ausschließliche Träger und Mittler des Heiligen. In der Bejahung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ist der Protestantismus einig. Dabei wird die Größe des Priestertums von Luther durchaus anerkannt.

„Vor Gott und den Menschen kein höherer Name und Ehre ist, denn ein Priester sein, welches ist eine solche Person und Amt, so eigentlich mit Gott handelt und Gott am nächsten ist und mit eitel göttlichen Sachen umgeht. Solche Ehre gibt er a l l e n Christen, daß sie als die rechten Priester köstlich und schön geschmückt vor Gott stehen und ihm dienen mit rechtem, heiligem Geist." „Ein jeglicher getaufter Christ sowohl ein Priester ist und heißen soll als St. Petrus und Paulus. Denn daß St. Petrus ein Priester ist, das ist er daher, daß er an Christum gläubig geworden ist, wie auch ich bin ... Darum, so gemein der Name Christen und Gottes Kind ist (nämlich aller, die an Christum glauben), so gemein sollt auch sein und verstanden werden der Name Priester." [72]

Der junge Luther zog daraus die Folgerung, „daß wir alle in gleicher Weise Priester sind, das heißt dieselbe Vollmacht am Wort und Sakrament haben". Jeder getaufte Christ darf darum alle *officia sacerdotalia* vornehmen. nämlich „lehren, predigen, das Wort Gottes verkünden, taufen, konsekrieren oder die Eucharistie reichen, Sünden binden und lösen, für andere beten, opfern und über alle Lehren und Geister urteilen" [73].

Obgleich auch die Kirchenväter das allgemeine Priestertum gepriesen hatten, lehnte die katholische Kirche diese Folgerungen ab und beharrte auf dem Bestehen eines besonderen Amtspriestertums und einer Hierarchie. Der Kampf gegen das vom Protestantismus verkündete allgemeine Priestertum bedingte in der römischen Kirche eine weitere Steigerung des Sacerdotalismus und ein Zurücktreten des allgemeinen Priestertums, z. B. das völlige Verschwinden der im Mittelalter eingebürgerten Laienbeicht. In der Zeit nach dem ersten Weltkrieg erfolgte ein erneuter Durchbruch des allgemeinen

70 *Ernst Benz*, Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934.
71 *J. Loserth*, Wiclif und Wiclifismus, RE 21, 225–244; *H. B. Workman*, John Wiclif, 2 vols., London 1926.
72 Erl. 40, 123, 169.
73 De captivitate Babylonica Ecclesiae (1520), Erl. Opp. lat. var. arg. 5, 109; De instituendis ministris ecclesiae (1523), ebd. 6, 509.

Priestertums in der römischen Kirche durch Männer wie Joseph Wittig[74] und Ernst Michel[75]. Die auch von den neueren Päpsten propagierte „katholische Aktion“ [76] bedeutet „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat“. Die liturgische Bewegung förderte eine Aktivierung des allgemeinen Priestertums. Das Sakrament der Firmung wurde als Weihe zum allgemeinen Priestertum neu gewertet[77], und es bahnte sich ein neues Verständnis für die Liturgie an, in welcher die ganze Gemeinde der Gläubigen mit dem Priester feiert, betet und handelt.

Der Gedanke des allgemeinen Priestertums wurde freilich auch im Protestantismus nur selten konsequent durchgeführt, wie das bei den Quäkern der Fall ist. Seine begeistertsten Verfechter fand er in kirchenfreien Kreisen. So sagt Malvida von Meysenbug: Jeder Mensch, „dessen Herz für Wahrheit und Liebe schlägt, ist ein Priester“ (G.W. 2, 62). „Wäre das nicht die wahre Religion und Kirche, wenn ein jeder sich zum Priester machte, d. h. zu einem Vertreter des Ideals auf Erden, sich selbst ordinierte, um in jungen Seelen die heilige Flamme zu schüren und sie der geistigen Gemeinde, der großen und guten, zuzuführen?“ (4, 23).

In den protestantischen Kirchen entstand ein neuer Typus des geistlichen Dieners der Kirche, der des Pastors. Die Auffassung und Wertung des Pfarrerstandes war freilich nicht einheitlich. Luther kam in späterer Zeit zur Anerkennung eines besonderen geistlichen Amtes und forderte die Ordination der von der Gemeinde Berufenen[78]. Durch die Ordination wird die Vollmacht zur Predigt und Sakramentenspendung mitgeteilt. Nach der *Confessio Augustana*[79] (Art. 8) darf nur der *rite vocatus* predigen und Sakramente spenden. Die Apologie der Confessio Augustana versteht unter dieser „rechten Berufung“ die *canonica ordinatio*, die durch Handauflegung erteilt wird; sie erklärt sogar, daß nichts einzuwenden sei gegen ihre Bezeichnung als Sakrament (Art. 13, 11 ff.; 14, 24 ff.). Das evangelische Ministerium der Wortverkündigung und Sakramentenspendung ist aber nicht als Opferdienst aufzufassen.

Ein starkes Amtsbewußtsein entwickelte sich im alten Luthertum. Der Pfarrer oder Pastor heißt in den skandinavischen Kirchen *präst* (Priester). Nicht minder stark ist der Amtsbegriff im Calvinismus ausgeprägt, der ein dreifaches Amt der Diakonen, Presbyter und Pastoren unterscheidet. Hier

74 Das allgemeine Priestertum, in: Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, hrsg. v. *Ernst Michel*, Jena 1923, 21–43.
75 Lebensverantwortung aus katholischem Glauben, Berlin 1937.
76 *K. Nitzsche*, RGG 3^3, 1197 f.
77 *Johannes Pinsk*, Das Sakrament der Firmung in der römisch-katholischen Kirche, EhK 18 (1936) 92–102; *Heiler*, Die Bedeutung des Sakraments der Firmung für die Gegenwart, ebd. 125–136.
78 De inst. min. eccl., Erl. opp. lat. var. arg. 6, 942–535; *W. Brunotte*, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959.
79 13, 11; 14, 24 ff.

zeigt sich sogar der Gedanke der apostolischen Nachfolge stärker als im Luthertum. Im neueren Protestantismus gewann wieder die Auffassung des jungen Luther an Boden, daß die Ordination keine Weihe, sondern nur eine Delegation sei; die Gemeinde überträgt um der Ordnung willen mittels der Ordination die allen Christen auf Grund des allgemeinen Priestertums zustehenden Befugnisse einem besonderen Stande: „Wir alle, die wir Christen sind, sind Priester; die sogenannten Priester aber sind von uns erwählte Diener, die alles in unserem Namen tun.“ [80] Das stärkste Amtsbewußtsein ist im Anglikanismus zu finden: hier ist das dreifache altkirchliche Amt auf Grund der episkopalen Sukzession festgehalten. Dieser Amtsbegriff erfuhr eine neue, starke Betonung in der Tractarianischen oder Oxfordbewegung [81]. Aber auch im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts, bei Vilmar, Stahl, Löhe und Kliefoth, erwachte der altkirchliche Amtsbegriff von neuem [82]. Das Amt ist nicht eine Schöpfung der Gemeinde, sondern beruht auf der Einsetzung durch Christus; das Amt der Apostel wird fortgeführt durch die kirchlichen Amtsträger. Dieser Gedanke wurde von der hochkirchlichen Bewegung erneuert und fand in der jüngsten Zeit immer weitere Verbreitung [83]. Ein Gegengewicht gegen die stärkere Betonung des Amtes bot die wachsende Zuziehung von Laien zu kirchlichen Körperschaften, insbesondere zu den gesetzgebenden Synoden, sowie die Erteilung der Predigterlaubnis an Laien (besonders in der anglikanischen und schwedischen Kirche). Dasselbe geschieht auch in den orthodoxen und in den anderen östlichen Nationalkirchen. Zwischen den beiden Extremen, dem Sacerdotalismus und der radikalen Nivellierung eines Laizismus, gibt es verschiedene Übergangsstufen.

5. Neben dem Priester gilt der Mönch [84] als Träger der Heiligkeit. Priester wird ein Mensch durch Geburt oder Weihe, Asket aber durch freien Entschluß, heroischen Verzicht und persönliches Opfer. Der Priester ist Träger einer dinglichen, der Asket einer persönlichen Heiligkeit. Mönchtum und Priestertum waren ursprünglich nicht miteinander verbunden. Das klassische Land des Mönchtums ist Indien [85]. Ursprünglich gab es dort nur einzelne Asketen. Am Ende des Lebens wurde der brahmanische Hausvater ein Waldeinsiedler *(vaṇa-prastha)*, der noch einen beschränkten Opferdienst versah; er wurde schließlich ein *sannyāsin* (Entsagender), der keinen Kult mehr ver-

80 De capt. Babyl. Eccl., Erl. Opp. lat. var. arg. 5, 106 ff.
81 *Heiler*, Die katholische Bewegung in der anglikanischen Kirche, RK 391–441; *Paula Schaefer*, Die katholische Wiedergeburt der anglikanischen Kirche, München 1933.
82 *Heiler*, Lutherisches Hochkirchentum, RK 453 ff.
83 *Joachim Heubach*, Die Ordination zum Amt der Kirche, Berlin 1956; *Ders.*, RGG 4³, 1673 ff. (Lit.).
84 *P. Honigsheim*, Mönchtum, RGG 4³, 1070 ff.
85 *A. S. Geden*, Monasticism (Buddhist, Hindu), ERE 8, 797–805; *L. de la Vallée Poussin*, Religious Orders (Indian), ERE 10, 713 ff.

richtete und als Bettler umherwanderte. Daneben gab es Asketen, welche schon in jungen Jahren heimatlose Wandermönche wurden (auch *śramaṇa* und *sādhu* genannt). Der erste Stifter einer Mönchorganisation war *Pārśvanātha* (gest. um 720 v. Chr.), ein Königssohn, der mit dreißig Jahren von der Welt sich abwandte. Er gründete einen Männer und Frauen umfassenden Orden *(saṅgha)* der *nirgrantha* („von den Fesseln des *karma* Freigewordene"). Er forderte die Nichtverletzung irgendeines Lebewesens *(ahiṃsā)*, Wahrhaftigkeit, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Eigentumslosigkeit. Um den Orden scharte sich eine Laiengemeinde von Männern und Frauen. Dieser Orden wurde im 6. Jahrhundert von *Vardhamāna Mahāvīra Nātaputta* reformiert; so entstand der Mönchsorden der *Jaina*[86]. Die Mönche sind zur Beobachtung der fünf „großen Gelübde" *(mahāvrata)* verpflichtet: Nichtverletzung von Lebewesen, was nicht nur streng vegetarische Ernährung in sich schließt, sondern auch Vermeidung des unabsichtlichen Tötens von Insekten; Wahrhaftigkeit; geschlechtliche Enthaltsamkeit, welche jegliche Gemeinschaft mit dem anderen Geschlecht ausschließt; Achtung fremden Besitzes und völlige Besitzlosigkeit. Die zum Orden *(saṅgha)* gehörenden Laien, genannt „Hörer" *(śrāvaka)* und „Hörerinnen" *(śrāvakī)*, müssen nur die „kleinen Gelübde" *(anuvrata)* beobachten: Vermeidung des wissentlichen Tötens von Lebewesen, Vermeidung von Ehebruch, Wahrhaftigkeit und Nicht-Stehlen. Sie übernehmen die Sorge für den Unterhalt der Mönche und Nonnen.

Der ungefähr zur gleichen Zeit entstandene buddhistische Orden *(saṅgha)*[87] ist ebenso organisiert wie der jainistische. Um die Gemeinde der Bettelmönche *(bhikṣu)* und Bettelnonnen *(bhikṣuṇī)* schart sich die Tertiarenschaft der Laienverehrer *(upāsaka)* und Laienverehrerinnen *(upāsikā)*. Die Mönche halten die zehn Gebote *(daśa-śīla)*: zu den jainistischen Geboten kommen noch die Gebote, nur einmal am Tage zu essen, Tanz, Musik und Schaustellung zu meiden, Kränze, Wohlgerüche und Geschmeide zu verschmähen, nur auf der Erde zu schlafen, kein Geld oder Silber zu berühren. Der eigentliche Nonnenorden hörte in den Ländern des Theravāda-Buddhismus auf, nachdem die Sukzession der Ordination abgebrochen war. An seine Stelle trat eine nonnenähnliche Schwesternschaft, ein Mittelding zwischen den *bhikṣunī* und *upāsikā*. Der Mahāyāna-Buddhismus stellt über die Verpflichtung auf die zehn Gebote des alten Buddhismus die Verpflichtung auf das *Bodhisattva*-Ideal, nach welchem der Mönch alle Wesen zur Erlösung führen und allen ihren Leiden ein Ende bereiten muß. Obgleich durch dieses Ideal der Unterschied zwischen Mönchen

86 *Mrs. Sinclair Stevenson*, Heart of Jainism, London 1910; *Glasenapp*, Jainismus (s. o. S. 344), 336 ff.; *A. Guérinot*, La religion Jaine, histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions, Paris 1926; *Shantaram Balchandra*, History of Jaina Monachism, Poona; *Schubring* (s. o. S. 344, Anm. 35), 157–207.

87 *Robert Spence Hardy*, Eastern Monasticism, London 1860; *Oldenberg*, Buddha 1914[6], 380–430; *N. Dutt*, Early Monastic Buddhism, 2 vols., Kalkutta 1941/45; *Geden*, s. o. Anm. 85.

und Laien nivelliert wurde, eroberte das mahāyānistische Mönchtum Tibet und die fernöstlichen Länder (China, Korea und Japan)[88]. In Tibet wurde die Verpflichtung der mönchischen Ehelosigkeit preisgegeben. Der Reformator Tsong-kha-pa (1357–1418) stellte sie für einen Teil des Mönchtums (die „Sekte der Gelbmützen") wieder her, während in der „Sekte der Rotmützen" die Mönche verheiratet sind. In Japan gab der Verfechter der *sola-fide*-Lehre, Shinran, für die von ihm gegründete *Jōdo-Shin-shū* („Sekte des reinen Landes") den Zölibat auf und verwandelte so das Mönchtum in ein Weltpriestertum. Die anderen Sekten hielten am ehelosen Mönchtum fest. In der nationalen Restauration des 19. Jahrhunderts wurde jedoch der Zölibat verboten und die Mönche gezwungen, ihr Amt als Weltpriester fortzusetzen. Nach Aufhebung dieses Verbotes erneuerten nur wenige buddhistische Klöster die Verpflichtung zur Ehelosigkeit. Ein großer Teil der japanischen Mönche, selbst Äbte, sind heute verheiratet. Der „Reform-Buddhismus" der *Cao-Dai*-Sekte (s. o. S. 377) hingegen hat nach der anfänglichen Duldung der Priesterehe die Zölibatsverpflichtung wieder eingeführt. Das taoistische Mönchtum ist nach dem Vorbild des buddhistischen gebildet[88a].

Im Hinduismus[89] tritt das klösterliche Zusammenleben von Mönchen stark zurück hinter dem individuellen Asketentum. Die meisten indischen Mönche führen ihr geistlich-asketisches Leben ganz für sich als *yogin, sādhu* (Wandermönch, arabisch *faḳīr*) und *sannyāsin*. Bei der Volkszählung 1901 waren in Indien 2 755 900 Asketen festgestellt worden. Viele von ihnen huldigen der von Buddha als Extrem abgelehnten Selbstquälerei: sie laufen nackt herum, sitzen zwischen Feuern in der Sonnenglut, halten ihren Arm hoch gereckt, lassen die geballten Fäuste ins Fleisch wachsen oder ernähren sich von Leichenfleisch. Es gibt auch einzelne hinduistische Mönchsorden, doch wohnt nur ein kleiner Teil derselben in *āśrama* zusammen. Der von den Philosophen und Theologen Śaṅkara im 8. Jahrhundert n. Chr. gegründete Orden trägt von seiner reichgegliederten Hierarchie her die Bezeichnung *daśnamī* (Zehn-

88 *Léon Wieger,* Bouddhisme chinois, I Monachisme, Paris 1910; *James Bissett Pratt,* The Pilgrimage of Buddhism, N.Y. 1928, Reg. Monk, Order; *Karl Ludwig Reichelt,* Der chinesische Buddhismus, übers. v. *W. Oehler,* Basel 1926, 166–208; *Wilhelm Filchner,* Kumbum Dschamba Ling, Das Kloster der 100 000 Bilder Maitreyas, Leipzig 1933; *Ders.,* Kumbum. Lamaismus, Lehre und Leben, Zürich 1954; *Robert Bleichsteiner,* Die gelbe Kirche, Wien 1937; s. auch die allgemeinen Werke: *Heiler,* DRM 923 ff.

88a *H. Hackmann,* Die 300 Mönchsgebote des chinesischen Taoismus (Verh. K. Ak. Wet.), Amsterdam 1931; *E. Erkes,* Die Anfänge des dauistischen Mönchtums, Sinica 11 (1936) 36 ff.

89 *C. Oman,* Mystics, Ascetis and Saints of India, London 1903; *R. Schmidt,* Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien, Berlin 1908; *Paul Brunton,* A Search in Secret India, London 1934; dt. Verborgene Weisheit Indiens, Berlin 1937; *Mouni Sadhu,* Auf dem Pfad Sri Ramana Maharashis, übers. v. *Hermann Kopp,* Büdingen 1956; *Satyamayi,* Sri Ramana Maharashi, Leben und Werk, Büdingen 1960.

namige); sein Leiter trägt den Titel *Śaṅkarācārya.* Während dieser Orden dem Śiva-Kult huldigt, verehren verschiedene andere Orden Viṣṇu, so die *Bairagī* („Leidenschaftslosen") und die Orden der *Bhakti*-Theologen Rāmānuja und Madhva. Viele indische Asketen haben ihren Beruf nicht aus geistlichen Motiven erwählt, sondern lediglich um des Empfanges der Almosen willen („Bettlerasketen").

Während in Indien in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ein ausgedehntes Mönchtum sich entwickelte, kam die Mittelmeerwelt über Ansätze des Mönchtums und Ordenswesens nicht hinaus. Die Pythagoräer, die Kyniker und die κάτοχοι des Serapis stellen Formen des asketischen Gemeinschaftslebens dar. Der Verbreitung asketischer Ideale in der hellenistischen Welt dienten Marc Aurels Selbstbetrachtungen und vor allem Plotins mystisch-philosophische Schriften. Auf israelitischem Boden vertraten die Rechabiten ein Asketentum, das Hieronymus als Vorläufer des christlichen Mönchtums betrachtete (Ep. 58). Die von Philo und Flavius Josephus beschriebenen Ordensgemeinschaften der Essener[90] und Therapeuten[91] führten ein asketisches Leben in Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Arbeit und Gebet. Mit der Essenergemeinde ist offensichtlich identisch die Qumrangemeinschaft[92], die durch die Handschriftenfunde am Toten Meer bekannt geworden ist.

Das Urchristentum zeigt bereits starke asketische Tendenzen, obgleich ein eigentliches Mönchtum ihm fremd war. Jesus selbst und die von ihm ausgesandten Jünger (Mt. 10, 5 f.) ähnelten in ihrem Wanderleben Buddha und seinen Bettelmönchen. Jesu Wort, daß der Menschensohn nicht habe, wohin er sein Haupt legen solle (Mt. 8, 20), erinnert an Buddhas Wort vom „Gang aus der Heimat in die Heimatlosigkeit"[92a]; Jesu Anweisung gegenüber seinen Aposteln zur Besitzlosigkeit (Mt. 10. 9 f.) erinnert an die völlige Armut der buddhistischen Mönche. Paulus empfiehlt die Ehelosigkeit (1. Kor. 7). Frühzeitig entstand in der christlichen Kirche ein privilegierter Stand von männlichen und weiblichen Asketen, die teils allein, teils in Konventen (ἀσκητήρια) zusammenlebten. Einer der Hauptkünder asketischer Ideale war Origenes[93], dessen Schriften unter den späteren christlichen Mönchen eifrig gelesen wurden. Das eigentliche christliche Mönchtum[94] beginnt mit Antonius. Das älteste

90 *James Maffart,* Essenes, ERE 5, 395–401 (Lit.); *W. Bauer,* Essener, Pauly-Wissowa, Suppl. 4, 1924, 386–430 (Lit.); *K. G. Kuhn,* RGG 2^3, 701 ff.; *H. Bardtke,* LThK 3^2, 1110 f.

91 *G. Ficker,* RGG 5^2, 1141 (Lit.).

92 *C. T. Fritsch,* The Qumran Community, its History and Scrolls, N.Y. 1955; *Kurt Schubert,* Die Gemeinde vom Toten Meer, München 1958; *Hans Bardtke,* Die Handschriftenfunde vom Toten Meer, München 1958; *E. F. Sutcliffe,* The Monks of Qumran, London 1960.

92a agārasmā anagāriyaṃ pabbajjā, z. B. Vinaya I 15.

93 *Walter Völker,* Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1934.

94 *Karl Heussi,* Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1926; *Ad. v. Harnack,* Das Mönchtum, seine Idee und seine Geschichte (1880), Reden und Aufsätze, Gießen 1906, I^2, 81–139; Die großen Ordensregeln, hrsg. v. *Hans Urs v. Balthasar,* Ein-

Mönchtum ist durch eine radikale Absonderung von der Welt, aber auch von der Weltkirche und durch die Flucht in die Wüste gekennzeichnet. Wie schon der Name μοναχός (der Alleinlebende) sagt, war das christliche Mönchtum ursprünglich ein Einsiedler- oder Eremitentum. Bald aber bildeten sich Einsiedlergemeinden (μοναί, μοναστήρια), die sich freiwillig der Führung eines geistlichen Vaters unterstellten. Noch stärker war das Gemeinschaftsleben in den λαῦραι oder Eremitenkolonien. Daneben gab es in Syrien ähnlich wie in Indien einzelstehende Wandermönche. Der ehemalige römische Soldat Pachomius wurde zum Vater des koinobitischen und klösterlichen Mönchtums, indem er mehrere Mönchshäuser mit einer Mauer umgab und eine Kirche für den gemeinsamen Gottesdienst schuf. Er verfaßte auch die erste Mönchsregel, welche den Gehorsam gegenüber dem Vorsteher oder Abt zur Pflicht machte und Kleidung, Nahrung, Tageslauf, Gebet, Arbeit und Klausur (Abgeschlossenheit von der Welt) regelte. Basilius suchte das alte Einsiedlertum durch eine noch stärkere Durchbildung des Gemeinschaftslebens ganz zu verdrängen. Die Mönchsgemeinde sollte ein Abbild der urchristlichen Gemeinde sein. An die Stelle der verschiedenen Mönchshäuser trat das Gesamtkloster: e i n Dach, e i n Tisch, e i n Vorsteher, e i n Oratorium, in dem das Stundengebet stattfand. Durch seine Regel wurde der Eintritt ins Mönchsleben unwiderruflich. Gleichwohl starb das alte Eremitentum in der östlichen Kirche nie aus; das κοινόβιον (Gemeinschaftsleben) galt vielmehr nur als die Elementarschule des Anachoretentums, das als die Stufe der mönchischen Vollkommenheit angesehen wurde. Während in der ältesten Zeit das Mönchtum in starker Spannung zum Priestertum stand, zwang die Notwendigkeit der Feier der Eucharistie zur Schaffung eines Mönchspriestertums. Immerhin blieben jahrhundertelang Laienmönche als die πνευματικοὶ πατέρες die Beichtseelsorger der Ostkirche (s. o. S. 321). Waren in der ersten Zeit Ägypten, Palästina und Syrien die Hauptstätten des Mönchtums, so wurden in späterer Zeit der Berg Athos[95] und die Höhlenklöster in Kiew[96] zu Zentren des mönchischen Lebens.

Das abendländische Mönchtum[97] ist vom östlichen inspiriert. Die strenge ägyptische Askese wurde durch die Vermittlung des gallischen Klosters in Lérins in das keltische (iroschottische) Christentum gebracht. Dieses erhielt

siedeln 1948; *Walter Nigg*, Vom Geheimnis der Mönche, Zürich 1953; *A. Adam*, RGG 4³, 1072–1081 (Lit.); *H. v. Campenhausen*, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühen mittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1930; *Heiler*, UO 365–410 (Lit.).

95 *R. M. Dawkins*, The monks of Athos, London 1936; weitere Lit. *K. Baus*, LThK 1², 1008 ff.

96 *Igar Smolitsch*, Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, Würzburg 1953.

97 *F. Cabrol*, Religious Orders (Christian), ERE 10, 693–713; *Charles Forbes Montalembert*, Les moines d'occident depuis S. Benoît jusqu'à S. Bernard, Paris, 7 vols., 1860–1877; Dt. *K. Brandis* und *J. Müller*, Regensburg 1866–1878; *Ursmer Berlière*, L'ordre monastique des origines au XIII^e siècle, Maredsous 1924³.

eine besondere Prägung durch das *peregrinari pro Christo*[98]. Im Gegensatz zu diesem Wandermönchtum vertrat das Benediktinische Mönchtum[99] die *stabilitas loci*. Die christliche Mönchstradition verband sich in ihm mit der altrömischen *disciplina* und gestaltete so das Mönchtum zur *militia Christi*. Im Unterschied von dem keltischen Mönchtum war auch das benediktinische Mönchtum zunächst ein Laienmönchtum – die Klosterpriester hatten keinerlei Vorrang vor den Laienmönchen. Diesen beiden Typen des Mönchtums gemeinsam ist die Aktivität im Dienste der Kirche und Kultur. Daneben entstanden rein kontemplative asketische Orden: die Kartäuser und Kamaldulenser sowie die Bettel- und Predigerorden der Dominikaner[99a] und Franziskaner[100], welche die urchristliche Wanderpredigt erneuerten. Hatte Franz von Assisi nur eine freie Bruderschaft in der buchstäblichen Nachfolge des armen Lebens Jesu und seiner Apostel begründen wollen, so wurde diese rasch in einen kirchlichen Orden umgestaltet; die urfranziskanischen Spiritualenbewegungen wurden als häretisch ausgeschieden[101]. Eine ganz neue Form des Ordenswesens entstand im Jesuitenorden[102], der einen ausgesprochenen Individualismus mit dem Dienst für das hierarchische Papsttum, kontemplatives Training mit stärkster Aktivität auf kirchlichem und wissenschaftlichem Gebiet verband. Mit den meisten männlichen Orden sind „affiliierte" weibliche Orden verbunden. Die abendländische Aktivität zeigt sich auch in den zahlreichen Neugründungen weiblicher Orden und Kongregationen, die im Schulunterricht und in der Krankenpflege wirken.

Die Vorkämpfer der Reformation glaubten, das Mönchtum und Nonnentum entwurzelt zu haben. Im 19. Jahrhundert entstand jedoch nicht nur in der Nachbildung der weiblichen katholischen Orden ein evangelisches Diakonissentum[103], sondern es erhob sich der Ruf nach der Wiederherstellung des

98 *John Ryan*, Irish Monasticism, Origins and Development, Oxford 1931.

99 *Ildefons Herwegen*, Der hl. Benedikt, Düsseldorf 1919; *Cuthbert Butler*, Benedictin Monachism, London 1919; dt. St. Ottilien 1929; *Stephanus Hilpisch*, Geschichte des Benediktinischen Mönchtums, Freiburg 1929; *Ders.*, LThK 2^2, 184–192 (Lit.); *Ph. Schmitz*, Histoire de l'ordre de S. Benoît, 4 vols., Maredsous 1942/56, dt. Einsiedeln 1947/48.

99a *Gieraths*, LThK 5^2, 483 ff.

100 *Paul Sabatier*, Vie de S. François d'Assise, Paris (1894), éd. déf. 1931; dt. 1935^3; *P. Cuthbert*, Der hl. Franz von Assisi, übers. v. J. Wildlöchner (1929), Stuttgart 1931; *A. Gemelli*, Il francescanesimo, Mailand (1932), 1956^7; dt. Leipzig 1936; *De Cresi*, San Francesco e i suoi ordini, Florenz 1955; *H. Grundmann*, RGG 2^3, 1057 f.; *Ph. Hofmeister*, ebd. 1061 ff.; *S. Claser*, LThK 4^2, 274 ff.

101 *Ernst Benz*, Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934.

102 *Hugo Rahner* SJ, Ignatius v. Loyola, Das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz 1949^2; *G. Maron*, RGG 4^3, 460 ff.; *Heinrich Böhmer*, Die Jesuiten (1904), 1921^4; *Peter Lippert*, Zur Psychologie des Jesuitenordens (1912), München 1923^2; *R. Fülöp-Miller*, Macht und Geheimnis des Jesuitenordens (1929), München 1951; *J. de Guibert*, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Paris 1953; *Walter Köhler*, RGG 3^2, 104 ff.; *W. Göbell*, RGG 3^3, 613 ff. (Lit.).

103 *Theodor Schaefer*, Die weibliche Diakonie, 3 Bde., 1879–1883, 1922^2; *H. Wagner*, RGG 2^3, 162 ff.

Mönchtums und Nonnentums[104]. Selbst ein liberaler Theologe wie Adolf von Harnack wünschte die Schaffung evangelischer Orden[105]. Eine Reihe von männlichen Orden und eine große Zahl von weiblichen entstand in der anglikanischen Kirche. Neuerdings erfolgten Ordensgründungen auch auf calvinischem und lutherischem Boden; die bedeutendsten sind die Bruderschaft in Taizé bei Cluny (Frankreich), die Schwesternschaft von Pomeyrol und die Marienschwesternschaft in Darmstadt. Daneben entstand eine Reihe von Tertiarenorden, u. a. der „Tiers ordre protestant des veilleurs", die evangelischen Franziskanertertiaren und die Michaelsbruderschaft, der norwegische „Ordo crucis" und die schwedische „Societas Sanctae Birgittae".

Der Islām war ursprünglich mönchsfeindlich, obgleich im Ḳorān Spuren der Ehrfurcht gegenüber den christlichen Mönchen zu finden sind. Von Muḥammad werden die Worte überliefert: „Es gibt kein Mönchtum im Islām" und „Das Mönchtum dieser Gemeinde ist der heilige Krieg"[105a]. Jedoch führte die starke eschatologische Erwartung, die in den frühen Suren des Ḳorān beherrschend ist, zu einem strengen Asketentum, in dem sich die Frommen ganz und gar dem Gebet, dem Fasten und der Ḳorānlektüre hingaben. Erst allmählich drang in den frühen Asketismus das Moment der Gottesliebe ein. Im Laufe des 9. Jahrhunderts ragten eine Anzahl Persönlichkeiten als mystische Lehrer hervor, die jedoch nur einen losen Schülerkreis um sich sammelten. Die ersten ordensähnlichen Gemeinschaften mit strafferem Zusammenhalt entstanden unter dem Bagdader Mystiker ʿAbd-ul-qādir al-Ǧīlānī; die von ihm gestiftete Bruderschaft *(Qādirīya)* ist bis zum heutigen Tage sehr bedeutend und hat besonders im indisch-pakistanischen Raum einen wichtigen Einfluß ausgeübt. Die Zahl der Orden im Islām[106] variiert ständig durch Erlöschen oder Verzweigungen. Die wichtigste Rolle haben neben den schon genannten *Qādirīya* in der Geschichte gespielt: die *Mevlevī*, von Europäern als „tanzende Derwische" (*dervīsh*, arab. *faḳīr*, Bettler) bezeichnet, gegründet von Maulānā (türk. Mevlana) Ǧelāl ed-dīn Rūmī, dessen Mausoleum in Konya noch heute der geistige Mittelpunkt der Mevlevī ist, obgleich alle

104 *Friedrich Parpert*, Das Mönchtum und die evangelische Kirche, München 1936; *Ders.*, Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus, München 1935; Evangelische Orden und Bruderschaften, hrsg. v. *Heiler*, EhK 1935, 1/3; *Roger Schütz*, Introduction à la vie communitaire, Genf 1944; Frei für Gott und die Menschen. Die evangelischen Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. *Lydia Präger*, Stuttgart 1959; *E. Müller-Gangloff*, RGG 1^3, 1430 ff.

105 Was wir von der katholischen Kirche lernen und nicht lernen sollen (1891), Reden und Aufsätze II^2, 257 f.

105a Aḥmad b. Ḥanbal III 266; HWI 608.

106 *E. Montet*, Religious Orders (Muslim), ERE 10, 719–726; *O. Dupont, X. Coppolani*, Les confréries religieuses musulmanes, Algier 1897; *J. K. Birge*, The Bektashi Order of Derwishes, London 1937; *René Brunnel*, Le monasticisme errant dans l'Islam, Sīdi Heddi et les Heddawa, Paris 1956; HWI 78 ff., 85 f., 249 ff., 467 ff., 573.

Orden in der Türkei seit 1925 aufgehoben sind; die *Rifā'īya,* im Abendland wegen ihres eigenartigen *dhikr* (mystischen Gebetes) als „heulende Derwische" bezeichnet; die *Čishtīya* in Indien, nach einer Überlieferung gegründet durch den 1226 in Ajmer verstorbenen Mu'in ad-dīn Čishtī; die *Bektāshīya* in der Türkei, die merkwürdige heterodoxe Elemente aufgenommen und politisch durch ihre Verbindung mit der Janitscharentruppe Bedeutung erlangt hat; die vor allem im turkestanischen und türkischen Gebiet häufigen *Naqshibandīya,* welche sich durch ihre Meditationsstärke auszeichnet; in Nordafrika die *Sanūsīya,* die als eine „imitatio Muhammadi" eine geistige und politische Erneuerung des Islām versucht haben. Allen Orden gemeinsam ist ein besonderes Aufnahmeritual; um die eigentlichen Ordensangehörigen, die nur teilweise im Zölibat leben, gliedern sich die Tertiaren, die für die Bedürfnisse der Klosterinsassen aufkommen. Die Stufen der klösterlichen Hierarchie sind streng geregelt. Die Wichtigkeit des islamischen Ordenswesens für die Kultur sowie für die Missionsarbeit ist nicht leicht zu überschätzen. Ihre mystische Frömmigkeit machte sie zu besseren Predigern als die im Gesetzes-Islām verharrenden Schriftgelehrten. Bei den verhältnismäßig großen Zahlen, die für das islamische Ordenswesen angegeben werden (Algier unter vier Millionen Muslimen 295 000 Ordensmitglieder), muß man sich jedoch immer vergegenwärtigen, daß es sich nicht um ein geschlossenes Mönchtum im christlichen oder buddhistischen Sinne handelt.

Trotz der großen Unterschiede der einzelnen Orden innerhalb des Christentums und erst recht innerhalb der verschiedenen Weltreligionen besteht in den Grundlinien des monastischen Lebens eine auffallende Übereinstimmung. Das monastische Leben beginnt mit dem Austritt aus der Welt (*pravrajyā,* Pāli *pabbajjā* im Buddhismus, *conversio* im abendländischen Christentum). Damit verbindet sich das Anlegen des Mönchsgewandes (meist zunächst eines besonderen Novizengewandes)[106a]. Es folgt in den nichtchristlichen wie christlichen Orden ein längeres Noviziat. Der Übergang zum Vollmönchtum erfolgt in einem Akt der Ordination, Weihe und Gelübdeablegung. Bei der Ordensprofeß findet eine Gelübdeablegung statt, so im Mahāyānabuddhismus[106b] wie im christlichen Mönchtum. Allen Voll-orden gemeinsam ist das dreifache Ideal der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams; in der christlichen Kirche werden sie im Hinblick auf das Beispiel der Apostel *consilia evangelica*[106c] genannt.

Die Grundlage des mönchischen Lebens ist die Besitzlosigkeit. Die radikalste Form ist das Bettelmönchtum, wie es der Jainismus, der alte Buddhismus, das urchristliche Wanderapostolat (Mt. 10, 5 ff.) und das ursprüngliche

106a *Philipp Oppenheim,* Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum, München 1932.
106b *K. L. Reichelt,* a.a.O. 174 ff.
106c *Thomas von Aquino,* S. Th. II/II p. 184.

Dominikaner- und Franziskanertum darstellen. Dieses Ideal der völligen Armut wird so streng durchgeführt, daß im Osten wie im Westen das Berühren eines Geldstückes streng verpönt ist. Noch heute führen Hindu-*Sādhu,* buddhistische Mönche und Nonnen dieses Gebot streng durch. Der tägliche Bettelgang wird noch immer in den buddhistischen Ländern Thailand, Birma und Kambodja geübt, desgleichen in den westlichen katholischen Ländern das ‚Terminieren' von franziskanischen und kapuzinischen Laienbrüdern. Die meisten nichtchristlichen und christlichen Klöster aber haben Besitz von Häusern und Ländereien erlangt; der einzelne Mönch freilich bleibt arm und empfängt alles Nötige vom Kloster. Die völlige Armut wird als Quelle höchster geistiger Freiheit und tiefsten seelischen Friedens von nichtchristlichen und christlichen Mönchen gepriesen, so in den buddhistischen „Liedern" der Mönche und Nonnen *(Thera-* und *Therī-gathā)*[107] und in den *Lode*[108] (Lobgesängen) des Franziskaners Jacopone da Todi. Das paulinische „Nihil habentes omnia possidentes" (2. Kor. 6, 10) ist von letzterem dichterisch verherrlicht worden.

Povertà e nulla havere	Armut, das heißt nichts besitzen
e nulla cosa poi volere,	und nichts weiteres mehr wollen,
e omne cosa possedere	zugleich alle Ding' besitzen,
en spirito de libertade.	doch allein im Geist der Freiheit.

Die zweite Grundform des Mönchslebens ist die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit und der Verzicht auf die Ehe. Zur Sicherung der Enthaltsamkeit wird häufig die Vermeidung jeden Verkehrs mit dem anderen Geschlecht oder doch höchste Reserve gegenüber diesem gefordert, so im Jainismus, im alten Buddhismus und im christlichen Mönchtum. Diese Reserve führt vielfach zu einer ausgesprochenen Frauenfeindschaft (s. u. S. 419, 423). Die Motive der Ehelosigkeit sind mehrere: Wie die Armut, so wird auch die Ehelosigkeit und geschlechtliche Enthaltsamkeit als Quelle der geistigen Freiheit angesehen. Augustinus erklärte: „Pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem" (Solil. I, 17). Das zweite Motiv ist die Sammlung geistiger Kräfte, die Konzentration auf die Erlangung des Heils. In dem indischen Wort *brahma-carya* (Wandel in der göttlichen Kraft) klingt noch die primitive Hochschätzung des Willens-Mana (s. o. S. 198) nach. Augustinus sagt: „Per continentiam colligimur et redigimur in unum a quo in multa defluximus" (Conf. X, 29). Thomas von Aquin sagt: „Usus venererorum

107 Psalms of the Early Buddhists by *Caroline Rhys Davids*, London 1909/13; Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos, übers. v. *K. E. Neumann*, München 1923.

108 Neuausg. der Editio princ. S. Caramella, Bari 1930²; Landa 59, vollst. übers. *H. Federmann*, München 1924, 55 ff.

retrahit ab illa perfecta intentione in Deum."[109] Das dritte Motiv ist die völlige Hingabe an Gott als das höchste Gut: „Wer ehelos ist, sorgt, was dem Herrn gehört, wie er dem Herrn gefalle; wer aber heiratet, der sorgt, was der Welt angehört, wie er dem Weibe gefalle" (1. Kor. 7, 32 f.). Das vierte Motiv ist das Vorwegnehmen des Endzustandes, in dem die Menschen nach Jesu Wort „weder freien noch gefreit werden, sondern wie die Engel sein werden" (Mk. 12, 25), die Nachahmung des βίος ἀγγελικός, wie der Ausdruck des altchristlichen Mönchtums lautet[110]. Das fünfte Motiv ist die Möglichkeit eines weiten Liebeswirkens: der Ehelose vermag nicht nur die vollkommene Gottesliebe, sondern auch die vollkommene Bruderliebe zu verwirklichen, weil seine Liebe und Fürsorge nicht eingeengt ist auf den begrenzten Familienkreis. Neben allen diesen Motiven wirkt aber noch der primitive Tabu-Gedanke nach, die Vorstellung von einer verunreinigenden Kraft alles dessen, was mit dem geschlechtlichen Leben zusammenhängt (s. o. S. 198).

Das dritte Mönchsideal ist der vollkommene Gehorsam gegenüber dem geistlichen Führer. Auch der individualistische indische Mystiker, der selbst seinen *Guru* erwählt, muß sich ihm völlig unterordnen. Dasselbe muß erst recht derjenige tun, der einer Ordensgemeinschaft angehört, dem buddhistischen Abt, dem hinduistischen *upādhyāya* (Lehrer) oder *nāyaka* (Führer), dem muslimischen *šeikh* oder *pīr*, dem ostkirchlichen *Igumenos* (Führer), dem westkirchlichen Abt, Prior oder Guardian. Nach Thomas von Aquino[111] ist der Gehorsam das größte Opfer, das ein Mensch bringen kann, weil er nicht – wie in der freiwilligen Armut – auf äußere Dinge verzichtet, nicht – wie in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit – auf den Leib, sondern auf seinen eigenen Willen. Sowohl die islamischen Ṣūfī[112] wie Franz von Assisi[113] und Ignatius von Loyola[114] vergleichen die Preisgabe des Willens mit der völligen Passivität eines Leichnams.

Die wichtigste Aufgabe im täglichen Leben des Mönchtums ist die Pflege der *ars* und *disciplina spiritalis*, das geistige Training oder *exercitium*, die Meditation oder Versenkung. Auf indischem Boden ist die Psychotechnik des Yoga[115] ausgebildet worden, die dann im *jhāna* des Theravāda-Buddhismus[116] eine Vertiefung und Verfeinerung erfuhr und für die im chinesischen *ch'an* und japanischen *Zen*[117] neue Methoden gefunden wurden. Im christlichen Mönch-

109 S. Th. II/II q. 186 a. 4.
110 Gebet bei der Mönchsweihe (Εὐχολόγιον μέγα).
111 S. Th. II/II q. 186 a. 5 ad 5; a. 8.
112 *Reynold A. Nicholson*, The mystics of Islam, London 1941, 41 f.
113 Speculum perfectionis c. 48; *Thomas a Celano*, Leg. II, 112.
114 Constitutio 6, 1.
115 *J. W. Hauer*, Der Yoga, ein indischer Weg zum Heil, Stuttgart 1958.
116 *Heiler*, Buddhistische Versenkung, 1922[2].
117 *Daisetz Teitaro Suzuki*, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus, bearb. v. *H. Zimmer*, Leipzig 1939; *Heinrich Dumoulin*, Zen. Geschichte und Gestalt, Bern 1959.

tum des Ostens und Westens wurde eine Technik des inneren Gebets (προσευχὴ νοερά oder καρδιακή, *oratio mentalis)* entwickelt[117a]. Wahrscheinlich ist die Gebetstechnik der Athosmönche vom indischen *Yoga* beeinflußt worden[118]; die östliche μνήμη θεοῦ („Gedenken Gottes") ging in den *dhikr* („Gedenken") des Islām über. Neben dem Einzelgebet steht das gemeinsame Gebet (Chorgebet, Stundengebet), das im östlichen und westlichen Mönchtum gepflegt wird. In der *Regula Benedicti* nimmt es sogar die erste Stelle unter allen monastischen Übungen ein und wird als *opus Dei* oder *opus divinum* im überragenden Sinne bezeichnet — „nihil operi Deo praeponatur" (c. 43). Der Theravāda-Buddhismus kennt ein gemeinsames Rezitieren eines *Sutta*, z. B. des *Mettā-sutta* („Lehrtext von der Liebe"). Einen noch wichtigeren Platz nimmt das Chorgebet im buddhistischen Mönchtum Chinas[119], Japans und Tibets ein. Der meist rezitierte Text ist die „Lotosschrift von der guten Religion" (s. o. S. 345).

Für das christliche Mönchtum ist das *ora et labora*, die Verbindung von Gebets- und Arbeitsleben, die Norm. Pachomius, Basilius, Benediktus und Franz von Assisi verlangen die Handarbeit. Die christlichen Mönche haben Großes in der Kultivierung des Bodens, aber auch in Wissenschaft und Kunst, insbesondere im Abschreiben von biblischen, religiösen und profanen Texten geleistet. Mit dem Überwiegen des Priestermönchtums wurde freilich die Handarbeit den Laienmönchen überlassen; neuerdings wird in einzelnen Benediktinerklöstern wieder die Handarbeit auch von Priestermönchen gefordert. Die Mönche des Theravāda-Buddhismus hingegen sind rein kontemplativ; die Handarbeit ist geradezu unter Strafe gestellt. Das eifrige Abschreiben von heiligen Texten ist mit dem Drucken derselben weggefallen. Die japanischen *Zen*mönche sind zur Arbeit verpflichtet; ihr Arbeitseifer auf den Reisfeldern ist geradezu sprichwörtlich. Aber auch für die Mönche der Vietnamesischen Reformsekte des *Cao Dai* gehört die Arbeit zum täglichen Leben; sie haben Großes in der Kultivierung des Bodens fertiggebracht.

Das Mönchtum ist im Christentum wie im ursprünglichen Buddhismus und im Hinduismus der Stand der Vollkommenheit oder der Religion schlechthin *(status perfectionis, religionis).* Im Jainismus und frühen Buddhismus ist allein der Mönch imstande, den Heilsweg zu beschreiten und zum *Nirvāṇa* zu gelangen. Der Mönch wird deshalb als *arhat*, d. h. Vollkommener, bezeichnet. Der Laienanhänger hat nur die Möglichkeit, im Himmel wiedergeboren zu werden, erst in einer späteren Existenz den Heilsweg zu beschreiten. Auch im Christentum wurde der Mönch als τέλειος (Vollkommener) bezeichnet. Thomas

117a *Heiler*, Gebet 287 ff., [4]594. S. o. S. 336 f.

118 *A. M. Ammann* SJ, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östliche Christentum 6/7), Würzburg 1938; *Ernst Benz*, Nembatsu und Herzensgebet, *D. T. Suzuki*-Commemoration, Kyoto 1960, 126–149.

119 *K. L. Reichelt*, a.a.O. 193 ff.

von Aquino hat die Lehre vom Mönchtum als Vollkommenheitsstand dahin modifiziert, daß er die Vollkommenheit lediglich in der Vollendung der Gottes- und Nächstenliebe erblickt, die an sich auch im Laienstande möglich ist, daß er aber die „drei evangelischen Räte" der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams als die besten *instrumenta perfectionis* betrachtet[120].

Gegen das Mönchtum erhob sich im Osten wie im Westen der Protest einer Frömmigkeit, in deren Mittelpunkt der Glaube an das göttliche Gnadengeschenk steht. Der „japanische Luther" Shinran[121] brach aus seiner Glaubensfrömmigkeit heraus mit der mönchischen Tradition des fernöstlichen Buddhismus und ging anderen mit dem Beispiel der Eheschließung voran. Luther verwarf die *vota monastica* und führte einen leidenschaftlichen Kampf gegen das „mit Zucker überzogene höllische Giftküchlein" der „Möncherei"; er stellte den Dienst einer Stallmagd höher als das asketische Werk eines Kartäusers[122]. Das erneuerte evangelische Mönchtum hält an dem reformatorischen Glauben fest, erblickt aber in einem Leben gemäß den „evangelischen Räten" eine Hilfe für die evangelische Verkündigung in der modernen Welt. Auch indische Christen, die vom Gnadengedanken durchdrungen waren, wie Sundar Singh[123] und Nārāyan Vāman Ṭilak[124], wählten das Leben eines armen und ehelosen *Sādhu* und übten dadurch eine starke missionierende Wirkung auf Christen und Nichtchristen ihres Heimatlandes aus.

6. Priester wird ein Mensch durch Geburt, Schulung und Weihe, Mönch durch freien, heroischen Entschluß und stetes inneres Training; der Prophet[125] hingegen wird berufen in einem Ergriffen-, Überwältigt- und Bezwungenwerden durch den göttlichen Geist — psychologisch gesprochen: durch

120 S. Th. II/II q. 184 a. 1–4; q. 185 a. 1; q. 186 a. 1.

121 *A. Lloyd,* Shinran and his Work. Comparative Studies in Shinshū Theology, Tokyo 1910.

122 Erl. 31, 279; 6², 106 f.

123 *Heiler,* SSS, München 1925⁴.

124 *J. C. Winslow,* Narayan Vaman Tilak, the Christian poet of Maharashtra, Calcutta 1923.

125 Außer der S. 280, Anm. 51, angef. Lit.: *Bertholet, Gunkel, Sellin,* RGG 4², 1530–1559; *Erich Fascher,* Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung, 1927; *A. Halder,* Associations of cult prophets among the ancient Semites, Uppsala 1945; *Robertson Smith,* The prophets of Israel (1882) 1920¹³; *Eduard König,* Das Berufungsbewußtsein der alttestamentlichen Propheten, Barmen 1900; *Ernst Sellin,* Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912; *Elias Auerbach,* Die Prophetie, Berlin 1920; *H. Junker,* Prophet und Seher in Israel, eine Untersuchung über die ältesten Erscheinungen des israelitischen Prophetentums, insbesondere der Prophetenvereine, Trier 1928; *Martin Buber,* Der Glaube der Propheten, Zürich 1950; *A. C. Welch,* Kings and Prophets of Israel, London 1952; *Ders.,* Prophet and Priest in Old Israel, London 1953²; *Georg Fohrer,* Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich 1953; *Peuckert,* Prophet, HWDA 7, 338–366; *G. Guariglia,* Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem, Horn-Wien 1960; Propheten (versch. Verf.) RGG 5³, 608–638.

Inspiration, welche auf religiöser Veranlagung und schöpferischer Begabung beruht. Die primitive Form des Propheten stellen die ekstatischen Seher und Mantiker dar. „In ihnen verkörpert sich die schöpferische Macht, ihnen werden in Visionen und Auditionen Offenbarungen zuteil, sie schauen oder hören die Befehle und Gesetze der Gottheit, ihr Blick durchdringt den Schleier der Zukunft." Die sibirischen Schamanen erhalten keinen Unterricht, sondern die Schamanenkraft kommt plötzlich über sie; trotzdem ist der Schamanenberuf erblich. Weigert einer „sich aber, zu schamanisieren, so setzt er sich schrecklichen Qualen aus; er wird blödsinnig oder verfällt in wilden Wahnsinn und tut sich dann gewöhnlich nach kurzer Zeit ein Leid an oder stirbt unter Krämpfen" [126].

Neben der Ekstase steht das Traumerlebnis („Nachtgesicht") als prophetische Berufung. Das ekstatische Prophetentum findet sich auch in den antiken Religionen, zumal in Syrien und Kleinasien; dort war der „Aufregungskult" zu Hause. Durch den kultischen Tanz (besonders Flötentanz) wird der ekstatische Zustand und die Erregung herbeigeführt, besonders im kanaanäischen Baalskult. Von dort empfingen ihn die Israeliten. „Aus den Baalkulten ist die Begeisterungsmantik in den Kult Jahwes eingedrungen, und der Gott der Wüste wird nun an den Kultstätten des Landes selber zum Urheber der heiligen Ekstase." „Wie eine Epidemie rast in der Königszeit dieser heilige ‚Wahnsinn' durch weite Kreise des Volkes, und die alten mantischen Formen werden mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt durch die neue, enthusiastische Mantik." [127] Jahwes „Geist" oder „Hand" überfällt die Propheten. Ganze Prophetengenossenschaften pflegten diese Begeisterungsmantik. In der Verzückung werden abgerissene Laute ausgestoßen, Worte werden als zukunftskräftig, d. h. die Zukunft bewirkend, gedacht. Der Prophet wird so zum Sprecher und Künder *(nābī')*, zu einem an der Stelle eines anderen Redenden (προφήτης oder ὑποφήτης). Die Begeisterungsmantik fand Eingang auch in Griechenland. Plato verweist auf die Prophetinnen von Delphi, Dodona, die Sybillen sowie alle, „welche in der Begeisterungsmantik (μαντικῇ ἔνθεοι) vielen vieles voraussagten und sie auf die Zukunft hinwiesen" (Phädr. 244 A).

Aus der Begeisterungsmantik ist das israelitische Prophetentum hervorgewachsen. Ein Teil der Propheten waren, wie die enthusiastischen Mantiker, Berufspropheten, einige, wie Amos, der Schafzüchter von Tekoa, Laien. Die psychologischen Phänomene der Begeisterungsmantik kehren hier wieder: Ekstase mit Krämpfen und Lähmungen, Anästhesie, Visionen und Auditionen im Wachzustand, im Traum und in der Hypnose, Hellsehen, triebhafte Bewegungen, Handlungen und Reden. Allen gemeinsam ist ein unwiderstehlicher Zwang. Der Prophet mag gegen diesen Zwang sich sträuben – „ach, Herr, Herr, ich tauge nicht zu predigen, denn ich bin zu jung" (Jer. 1, 6) –;

126 *Hauer*, Das religiöse Erlebnis auf den untersten Stufen 458 f.
127 *Hölscher*, Die Propheten 147.

aber er wird von Gott gezwungen oder überredet und kann nicht anders als verkündigen. „Da dachte ich: Wohlan, ich will sein nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen. Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, daß ich's nicht leiden konnte, und wäre schier vergangen" (Jer. 20, 9).

Es bestehen aber wichtige Unterschiede gegenüber der Begeisterungsmantik:

a) Klare Wortoffenbarungen stehen neben den Ekstasen und Visionen. Der Prophet empfängt einen konkreten Auftrag zur Verkündigung des Wortes Gottes. Gott enthüllt dem Propheten seinen Willen, seine Absicht, das zukünftige Geschehen, und er verlangt von ihm, daß er die Botschaft ausrichte.

b) Die Offenbarungen Gottes beziehen sich auf das Schicksal des erwählten Volkes. Der Prophet wird gezwungen, Politik zu treiben. Er erhält den Auftrag, Gottes Botschaft vor den Mächtigen dieser Erde auszurichten. „Siehe, ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen" (Jer. 1, 10). Es geht um eine Politik aus dem Glauben, aus der überwältigenden Gotteserfahrung.

c) Die Offenbarungen tragen einen religiösen und sittlichen Charakter. Der zentrale religiöse Gedanke ist hier erstens die einzigartige Macht und Einheit Gottes, zweitens der Glaube an Gott als Lenker der Geschichte. Geschichtsereignisse sind Gottes Offenbarung. Der zentrale Gedanke ist: Gott verlangt Gehorsam gegenüber seinen sittlichen Forderungen; er fordert von Menschen Wahrheit und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe. Die kultische Gesetzlichkeit ist nebensächlich, ja ohne Sittlichkeit Gott nicht wohlgefällig.

d) Eine zweifache Form der Prophetie ist zu unterscheiden: eine Heils- und eine Unheilsprophetie. Diese Scheidung wurde schon von Jeremia gegenüber dem Lügenpropheten Hananja gemacht. Wahre Propheten sind für ihn Unheilspropheten; „sie haben wider viele Länder und große Königreiche von Krieg geweissagt". Ihnen stellt er die falschen Propheten gegenüber, welche „von Frieden weissagen" (Jer. 28, 8 f.); „sie trösten mein Volk in seinem Unglück, daß sie es gering achten sollen, und sagen: *šālōm, šālōm* (Heil), und ist doch kein Heil" (Jer. 6, 14).

Die ungeheure Tragik des Unheilspropheten tritt uns im Alten Testament entgegen, dessen grandioseste Gestalt Jeremia ist. Er liebte sein Volk, er glaubte an seine Auserwählung, und doch mußte er Unheil und Untergang verkünden, nicht, weil es sich um ein *decretrum aeternum* handelt, sondern weil das Volk ungehorsam ist, weil es fremden Göttern dient, weil es gegen Recht und Gerechtigkeit verstößt. „Mein Volk tut eine zweifache Sünde: Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löcherig sind und kein Wasser geben" (2, 13). Hosea rief angesichts der gewaltigen Kriegsrüstung, die nur der Anfang des Krieges

und Zusammenbruches sein konnte: „Weil du vertraut hast auf deine Streitwagen, auf die Menge deiner Krieger, darum soll Kriegslärm gegen deine Städte sich erheben, und alle deine Festen sollen zerstört werden, die Mütter werden samt ihren Kindern zerschmettert. So wird er mit euch, ihr Israeliten, verfahren, weil ihr durch und durch böse seid. In der Frühe wird der König von Israel dahingerafft" (Hos. 10, 14 f.). Diese Unheilsbotschaft war dem Volke in höchstem Maße unwillkommen; daher die furchtbare Vereinsamung der Unheilspropheten. Das Volk lief den Heilspropheten nach, die es mit Phrase und Suggestion betörten und ihm herrliche Zukunftsbilder vor Augen stellten; es stürzte sich in einen Machtrausch. Der Lügenprophet Hananja nahm das hölzerne Joch vom Halse des Propheten Jeremia und zerbrach es zum Zeichen dafür, daß Jahwe Nebukadnezars Joch zerbrechen werde (Jer. 28, 10). Jeremia schleuderte ihm ein neues Wort Jahwes entgegen: „Du hast ein Joch von Holz zerbrochen, ich werde dafür ein Joch von Eisen machen." Der Prophet blieb der Mahnung Jahwes bei seiner Berufung treu: „Erschrick nicht vor ihnen, auf daß ich dich nicht erschrecke vor ihnen; denn ich will dich heute zur festen Stadt, zur eisernen Säule, zur ehernen Mauer machen wider die Könige Judas, wider ihre Fürsten, wider ihre Priester, wider das Volk im Lande, daß, wenn sie gleich wider dich streiten, sie dennoch nicht sollen wider dich siegen, denn ich bin bei dir, spricht der Herr, daß ich dich errette" (Jer. 1, 17 ff.). In dieser Einsamkeit blieb dem Propheten nichts anderes als der Gebetsverkehr mit seinem Gott. Nichts hat für die Geschichte des israelitischen Gebetes so große Bedeutung gehabt wie die Tragik des Propheten Jeremia[128]. Martyrium, Schmach und Leiden waren der Lohn für die Überbringung der Gottesbotschaft. Jeremia wurde in den Kerker geworfen. Aber die Unheilspropheten haben recht bekommen. Israel brach als Volk und Staat zusammen. Seine Könige wurden getötet oder geblendet, das Volk gefangen nach Babel geführt, das Land verwüstet.

Und doch waren die Propheten nicht reine Unheilspropheten. Sie glaubten an ein Gerettetwerden des „Restes", an eine endliche Annahme des erwählten Volkes. Die Unheilsprophetie endet in der Heilsprophetie, allerdings einer höheren und geistigen. Aber auch die Heilspropheten haben „unveräußerliche Gedanken geprägt, so die Idee vom Zusammenbruch der großen Weltreiche, von Jahwes Weltherrschaft, von der Bekehrung der Heiden, und niemand hat so herrlich von Jahwes Liebe zu Israel gesprochen wie sie". Nachdem die Unheilsprophetie erfüllt war, entfaltete sich die Heilsprophetie. Die Unheilsprophetie hörte auf zu bestehen; „jetzt konnte es nicht mehr genügen, von Gottes Zorn zu reden; jetzt mußte Trost gespendet und Heil verkündet werden, wenn anders Volk und Religion bestehen bleiben sollten. So ist das Exil der Sieg der Unheilsprophetie, aber zugleich ihre Todesstunde. Die Heils-

128 *Julius Wellhausen,* Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1897, 143 f.

prophetie hat Juda ins Verderben gestürzt, aber nun erhob sie machtvoll ihr Haupt. Die Unheilsprophetie hat eine furchtbare Erfüllung erlebt. Der Traum von Zions Verklärung ist nie Wirklichkeit geworden. Der größte Gedanke dieser Heilspropheten aber, daß Jahwes Religion eine Weltreligion werden würde, hat sich doch erfüllt, als die Zeit gekommen war“ [129].

Das Spätjudentum der beiden letzten Jahrhunderte hat keine Propheten mehr im alten Stil. An ihre Stelle traten die schreibenden Propheten, die Apokalyptiker (s. o. S. 352). Ihre Schriften sind pseudonym. Sie vertreten einen Dualismus im doppelten Sinn: von diesem und dem kommenden Äon und vom Kampf zwischen Gut und Böse. Babylonische und iranische Einflüsse sind bei ihnen wirksam. Wir finden eine Periodisierung der Geschichte in der Prophetie von den vier Weltreichen (s. o. S. 160). Die Zukunft geht über in die Transzendenz, in den „neuen Himmel und die neue Erde“ [129a]. Diese apokalyptische Prophetie hatte starken Einfluß auf die urchristliche Verkündigung.

Die Unheilsprophetie lebt wieder auf in Johannes dem Täufer. Er ist der Gerichtsprediger großen Stils. Auch Jesus war Gerichtsprediger, aber zugleich Heilsprediger. Die urchristlichen Propheten legen Zeugnis von den großen Machttaten Gottes in der Heilsgeschichte ab und verkünden die nahe Wiederkunft Christi. Paulus und Barnabas werden zu den „Propheten und Lehrern“ der Gemeinde von Antiochien gezählt (Apg. 13, 1). Die Propheten waren nach der Zwölf-Apostel-Lehre die Leiter des urchristlichen Gottesdienstes (Did. 10, 7; 13, 37, s. o. S. 374). In Rom trat Hermas als Bußprediger auf. Der Montanismus stellt ein Erwachen des urchristlichen Prophetismus dar. In der Großkirche lebt das Bewußtsein von der Fortdauer der prophetischen Gaben im Sakrament der Firmung fort, die in den liturgischen Texten als Weihe zum Prophetentum aufgefaßt wird. Die Christen werden mit demselben Öl gesalbt, mit dem Gott die Propheten gesalbt hatte, und so „mit prophetischer Ehre durchströmt“ (vgl. o. S. 237).

Die eigentliche Prophetie lebte auch in der mittelalterlichen Kirche weiter, so in großen Frauen wie Hildegard von Bingen, der Verfasserin des Buches *Scivias*, Birgitta von Schweden und Katharina von Siena. Bei ihnen finden sich viele Ähnlichkeiten mit den alttestamentlichen Propheten. Sie traten auf vor Königen und Fürsten, Kardinälen und Päpsten. Eine ungeheure Wirkung ging von der Prophetie des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore (s. o. S. 160) aus. Er verkündete das Kommen einer „Kirche des Geistes“, den Übergang von der Amtskirche in die Geistkirche (s. o. S. 381 f.). Diese Prophetie beeinflußte vor allem die franziskanische Bewegung. Die Prophetie des Florentiner Dominikaners Girolamo Savonarola [130] zielte auf die sittliche Erneuerung des Volkes, die Aufrichtung einer „Gottesstadt“ in Florenz.

129 *Gunkel*, RGG 4², 1544.
129a Jes. 65, 17; Hen. 91, 16; Jubil. 1, 29; 4. Esr. 7, 57; 2. Petr. 3, 13; Offb. 21, 1.
130 *Josef Schnitzer*, Savonarola, 2 Bde., München 1924.

Die Evangeliumsverkündigung der Reformatoren, allererst die Luthers[131], trug prophetischen Charakter. Mit der Verkündigung der Rechtfertigungsgnade verbanden sie den Kampf gegen alle Vorstellungen und Institutionen, die diesen Glauben zu verkürzen drohten. Die Forderung eines Gottesstaates wurde durch die Täufer erhoben, in mehr vergeistigter Form durch Calvin; die Forderung der Freiheit des Geistes durch den Quäkervater George Fox[132], der damit eine scharfe Polemik gegen die anglikanische Kirche verband. Prophetische Gestalten im Christentum des 20. Jahrhunderts waren der hugenottische Pastor und Professor Wilfred Monod[133] und der lutherische Erzbischof Schwedens Nathan Söderblom[134].

Ströme echter Prophetie sind durch die christliche Kirche geflossen. Die institutionelle Kirche suchte freilich die Prophetie zu dämpfen oder in ihre Bahnen zu lenken. Der Konflikt des Prophetismus mit der Großkirche begann im Montanismus; er setzte sich fort im franziskanischen Spiritualentum und in der Reformation und wiederholte sich in der Auseinandersetzung des prophetischen Sektentums mit dem protestantischen Landeskirchentum. In der römischen Kirche wird das Prophetentum durch das Kirchenrecht unterdrückt (s. o. S. 381). Die Entwicklung in der römischen Kirche geht jedoch über ihre Paragraphen hinweg. Ernst Michel[134a] sagt von der kirchlichen Sendung des Laien: „Das Weltamt der Kirche schließt in sich und fordert das Wiedererstehen des Prophetenamtes der alten Zeit; durch ihr Wort, noch mehr durch ihr Leben und Wesen müssen diese Christen, die auf die Welt wirken wollen, wie die Propheten Israels, unerbittlich Buße und Umkehr predigen und weniger die persönlichen als die öffentlichen Sünder erkennen und wecken, denn diese letzteren, die politischen und sozialen Sünder, gefährden heute mehr als die Abweichungen des Einzelnen vom rechten Wege das Heil der Seelen."

Vier außerchristliche Hochreligionen haben prophetischen Charakter: der iranische Mazdaismus, der Manichäismus, der Islām samt der verwandten Sikh-Religion und – in bestimmtem Umfange auch – der Buddhismus.

a) *Zarathuštra*[135] ist frei von aller ekstatisch-visionären Erregung und von heiliger Nüchternheit erfüllt. Auch er wurde zu seiner Aufgabe gezwungen. Ahura Mazdāh offenbart sich ihm und trägt ihm auf, seßhaft zu leben und für die Schonung des Rindes gegen die wilden Nomadenstämme einzutreten, welche Rinder opfern. Zarathuštra sagt als Bote seines Gottes: „Ich will reden

131 *Söderblom,* Der lebendige Gott 349 ff.

132 *G. Fox,* Aufzeichnungen und Briefe, dt. *Margarete Stählin,* Tübingen 1908; *Rachel Knight,* The Founder of Quakerism. A Psychological Study of the Mysticism of G. Fox, London 1922; *M. Schmidt,* RGG 2^3, 1010.

133 S. bes. Du protestantisme, Paris 1928.

134 *Heiler,* Erzbischof Nathan Söderblom, Religionsforscher und Künder christlicher Einheit, Ökumenische Einheit 1 (1948) 69–102.

134a S. o. S. 383, Anm. 75.

135 *N. Söderblom,* Der lebendige Gott 162–224.

von dem, was mir zu Anfang dieses Lebens Mazdāh Ahura verkündete ... Ihn sollst du mit den Gebeten der frommen Ergebenheit feiern, der ewiglich Mazdāh Ahura heißt" (Yasna 45, 5. 10). Zarathuštra verkündet den einen Gott; er straft und verdammt wie Israels Propheten, er kämpft gegen die Lügenmächte. Aber im Unterschied von der alttestamentlichen Prophetie „hören wir auf arischem Boden nichts von der schrecklichen Majestät Gottes" [136]. Gott verkehrt mit dem Propheten wie ein Freund (Yasna 44, 1). Mitten in der indogermanischen Religionswelt finden wir hier einen Prophetismus, wie er eine Eigentümlichkeit Israels war.

b) *Mani* [137] war der Enthüller der Gnosis; aber er betrachtete sich als einen Propheten mit missionarischem Auftrag. Er setzte die Reihe von Gottgesandten fort, die von Adam, Seth, Enosh, Henoch, Nikotheos, Noe, Sem, Abraham, vor allem über Buddha, Zarathuštra und Jesus führt. Er nannte sich einen Apostel Christi, stellte sich aber zugleich über ihn. Während alle Propheten nach seiner Meinung nur eine lokal begrenzte Wirksamkeit ausübten wie Buddha im Osten, Zarathuštra im Iran, Christus im Westen, fühlte er selbst sich, „obgleich zunächst als Prophet Babylons berufen", zugleich als Prophet der Menschheit, als „Siegel der Propheten"; und obgleich er „dieser Generation" predigte, wußte er sich zugleich als „Apostel der letzten Generation".

c) *Muḥammads* [138] Erlebnisse sind ähnlich denen der alttestamentlichen Propheten. Er wird durch eine Vision berufen; er sieht Gabriel mit gekreuzten Beinen am Himmel, er fühlt eine Berührung — „er drückte mich mit einem Tuch, daß ich dachte, ich müsse sterben"; er vernimmt eine himmlische Stimme, die ihm gebietet: „lies" (Sura 96, 1–4). Hier zeigt sich aber sogleich der charakteristische Unterschied gegenüber den Propheten Israels: die Offenbarung ist hier wie im Spätjudentum eine indirekte an Stelle der direkten; das geschriebene Wort tritt an die Stelle des gesprochenen — ebenfalls eine spätjüdische Vorstellung (s. o. S. 399). Das prophetische Erlebnis Muḥammads verbindet sich mit der Lehre von den zahlreichen Propheten, welche im Judentum keine Analogie hat; jedes Volk hat seine Schrift und seinen Propheten. Die eine Schrift bestätigt die andere: Jesus bestätigt die Offenbarung, die zu Mose kam; Muḥammad bestätigt die Offenbarung, die früher den Juden und Christen gegeben war [139]. Jüdisch-ebionitische und manichäische Gedanken sind hier zu erkennen [140]. Das prophetische Bewußtsein Muḥammads

136 *Söderblom,* a.a.O. 196.
137 *Puech,* Le Manichéisme 61 f.
138 *Frants Buhl,* Muhammeds liv, 1903, übers. v. *H. H. Schaeder* (1930), Heidelberg 1954²; *Ders.,* The character of Muhammed as a prophet, The Moslem World 1 (1911) 356 ff.; *Tor Andrä,* Muhammed, sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932.
139 *Tor Andrae,* a.a.O. 79.
140 *Tor Andrae,* 80 ff.

durchlief jedoch eine Entwicklung. Ursprünglich betrachtete er sich nur als Volks- und Lokalpropheten, der zu den heidnischen Arabern gesandt sei wie Mose zu den Juden, Jesus zu den Christen[141]. Dieses Bewußtsein steigerte sich später: Muḥammad sah sich als den Wiederhersteller der reinen Abrahamsreligion, als *ḥanīf* und *muslim*, als den letzten und größten Propheten, als das „Siegel der Propheten" (Sura 33, 40).

Die prophetische Offenbarungsreligion erstarrte im Islām zur Buchreligion ungleich schneller als im Judentum. Die israelitischen Propheten hinterließen Gelegenheitsaufzeichnungen, Muḥammad ein kanonisches, inspiriertes Buch, eine Bibel. In Israel starb die Prophetie nicht, sie lebte wieder auf in Johannes, in Jesus, in den Aposteln und urchristlichen Propheten; im Islām endet die Prophetie mit Muḥammad. Der spätere Islām kennt nur Gesetzeslehrer, Mystiker und Theologen; nur in den sektiererischen Abzweigungen, in der *Shī'a* wie im Bābismus (s. o. S. 346) und Bahāismus kehrt die Prophetie wieder.

d) Ein prophetisches Element findet sich schon in der Verkündigung Gotama *Buddhas*. „Tut euer Ohr auf, die Erlösung vom Tod ist gefunden" — so beginnt Buddhas erste Predigt[142]. Eine prophetische Bewegung entstand im japanischen Buddhismus, entbunden von *Zen-nichi-maro* (geboren 1222). Er wurde als Jüngling Mönch und Priester und nannte sich nach seinem ersten Auftreten *Nichi-ren*, „Sonnen-Lotus"[143]. Er trat 1253 im Tempel seines Heimatklosters Kiyozumi als Prediger auf und übte scharfe Kritik an den bestehenden buddhistischen Sekten, die sich vom ursprünglichen Buddhismus weit entfernt hätten. Er bezeichnete *Amida* und sein Paradies als das Werk menschlicher Phantasie, nannte die Lehre des *Zen* eine solche der Dämonen, die nur in die Leerheit des eigenen Geistes und zu geistiger Selbstüberhebung führe. Angehörige anderer Sekten nannte er Landesverräter und Lügner. Sein prophetischer Mahnruf lautet: „Höret auf den Kuckuck über den Wolken! Er kennt die Zeit und weiß, daß ihr pflanzen müßt. Also pflanzet, damit ihr nicht bereuen müßt, wenn die Zeit der Ernte kommt. Nun ist die Zeit, um das Lotos-Sūtra zu pflanzen, und ich bin der Bote, den der ‚Ehrwürdige' zu diesem Zweck gesandt hat." Er mußte aus der Heimat fliehen. Nachdem die Tempel ihm verschlossen waren, predigte er auf den Straßen und lockte durch Trommelschlag die Hörer herbei. 1261 wurde er vom Kaiser verbannt, nachdem er ihn aufgefordert hatte, das Unglück des Landes als Folge der Lehrverschiedenheiten zu bezeichnen und die Häretiker zu unterdrücken. Er wurde im Jahre 1271 zum Tode durch Enthauptung verurteilt, aber im letzten Augenblick begnadigt. Im Jahre 1274 erhielt er einen Freibrief und konnte die letzten acht Jahre seines Lebens seine Botschaft ungestört ausrichten.

141 *Tor Andrae*, 84 f.
142 Mahāvagga I, 6, 10; *Oldenberg*, Buddha 145.
143 *Masaharu Anesaki*, Nichiren, the Buddhist prophet, Cambridge 1916; *Wilhelm Gundert*, Footsteps of Japanese Buddhism, I, The Nichiren Sect, Tokyo 1936.

7. Neben dem Herrscher, Zauberer, Priester, Mönch und Propheten finden wir als weitere Erscheinung des heiligen Menschen den Lehrer[144]. Er wird wie der Prophet unmittelbar berufen; aber nicht in außergewöhnlicher Vehemenz, sondern in lichter Klarheit und Ruhe blitzen hohe Erkenntnisse in seiner Seele auf und werden ebenso von ihm verkündet. Solche Lehrer sind K'ung-fu-tzŭ, Mo-ti, Gotama Buddha, Heraklit, Pythagoras, Sokrates, Apollonius von Tyana, Seneca, Plotin, in gewisser Hinsicht Jesus und die Rabbinen wie Hillel und Gamaliel. Schreibende israelitische Weisheitslehrer waren der Verfasser der Sprüche Salomos und Jesus Sirach. Die Lehrer (διδάσκαλοι)[145] werden in der urchristlichen Gemeinde klar unterschieden von den Propheten (1. Kor. 12, 28). Einen wichtigen Platz nahmen die Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule ein, genannt διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων oder τῆς κατηχήσεως[146]: Pantaenus, Clemens und Origenes, später die großen griechischen und lateinischen Kirchenlehrer. In strenger dogmatischer Methodik lehrten die mittelalterlichen Scholastiker[147]: Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Meister Eckhart, Duns Scotus. „Doctor ecclesiae“[148] ist ein Ehrentitel der abendländischen Kirche, der bis zum heutigen Tage weiter verliehen wird. Die größten indischen Lehrer *(ācārya)* sind Śaṅkara und Rāmānuja, Pillai Lokācārya, Madhva[149]. Im Unterschied vom Propheten und Missionar ist der Hörerkreis des Lehrers beschränkt auf eine Elite. Eine besondere Form des Lehrers ist der indische *svāmi* oder *guru*. Er gilt als eine Inkarnation *(avatāra)* Gottes. Ihm wird von seinen Schülern geradezu göttliche Verehrung *(pūjā)* dargebracht[149a].

8. Der Lehrer kann gleichzeitig Prophet oder Mystiker[150] sein. Zwischen diesen beiden bestehen sowohl Berührungen wie Unterschiede. Im mystischen Leben finden wir dieselben irregulären psychologischen Phäno-

144 *Joachim Wach*, Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen, Leipzig 1925; *C. H. Dodd*, Jesus als Lehrer und Prophet, Mysterium Christi, hrsg. v. *G. K. A. Bell* und *A. Deißmann*, Berlin 1931, 67–85; *Erich Fascher*, Jesus der Lehrer, Theol. Lit. Ztg. 79 (1954) 325–342.

145 *Rengstorf*, ThWNT 2, 150 ff.

146 *Eusebius*, Hist. Eccl. V, 10, 1; VI, 26; Lit. *H. Rahner*, LThK 1², 323 ff.

147 *Martin Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg 1909/1911; *Ders.*, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933.

148 *N. Hilling*, LThK 5, 1041 ff.

149 *Rudolf Otto*, Viṣṇu Nārāyaṇa 85–156.

149a *Glasenapp*, H 76 ff.

150 Lit. Mysticism (verschied. Verf.), ERE 9, 83–117; Mystik (verschied. Verf.), RGG 4², 334–363; 4³, 1237–1262; LThK 7, 405 ff.; UO 390 ff.; bes. hervorzuheben: *Friedrich von Hügel*, The mystical element of religion . . ., 2 Bde. (1908), 1923²; *Evelyn Underhill*, Mysticism (1911), übers. v. *Meyer-Frank* und *Meyer-Benfey*, München 1928; *Walter Nigg*, Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, Zürich 1959; s. auch u. S. 542, Anm. 2.

mene wie im prophetischen: Ekstase, Vision, Audition usw. Auch der Mystiker wird wie der Prophet vom ἐνθουσιασμός ergriffen. Die Eigenart des Mystikers wird gekennzeichnet durch das Wort Augustins aus seiner neuplatonischen Frühzeit: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino" (Solil. 1, 7). Sein Ziel ist die schweigende Kontemplation des Unbegreiflichen und Unaussprechlichen und die Einigung mit dem Unendlichen, sei es in absoluter Ruhe oder in der heiligen Trunkenheit. Der Gipfelpunkt der Mystik ist ein Tabor-Erlebnis (vgl. Mk. 9, 2 ff.). Manche Mystiker verharren dauernd in äußerer Isolierung, wenn auch nicht in innerer. Zur mystischen Gotteinigung gehört die kosmische Einigung. Der Mystiker fühlt sich verbunden mit der ganzen Menschheit, ja, der ganzen Kreatur. Er ist der große Fürbitter, wie wir ihn im Athos-Anachoreten und auch im buddhistischen Mönch sehen. Die Mehrzahl der Mystiker kehrt aber vom Tabor in die Niederungen des Lebens zurück; sie teilen das mystische Erlebnis anderen mit. Die Mitteilung erfolgt auf verschiedene Weise: a) als esoterische Mitteilung an einzelne Jünger und Suchende sehen wir sie in den vedischen Upaniṣaden (*upaniṣad* bedeutet wörtlich das Sitzen des Schülers neben dem Lehrer) oder an einen Schülerkreis bei den Pythagoräern, Gnostikern und Ṣūfī, aber auch als schriftliche Aufzeichnung für Gleichgesinnte, sei es in der Form des Selbstbekenntnisses oder der Anweisung zum inneren Leben; b) als exoterische: das klassische Beispiel dafür ist Gotama Buddha; er verzichtet aus Liebe auf die Ruhe und Seligkeit des diesseitigen Nirvāṇa und predigt die Heilslehre in aller Öffentlichkeit. Zahlreiche christliche Mystiker wie Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena und Teresa de Jésus haben aktiv in das kirchliche und politische Leben ihrer Zeit eingegriffen. Andere, wie Franziskus und Elisabeth, haben eine karitative Wirksamkeit entfaltet. Nicht wenige Mystiker sind als große Dichter in die National-, Kirchen- oder Weltliteratur eingegangen, so der Verfasser der Bhagavadgītā, der Tamule Mānikka Vāśagar und die Marāṭhensänger in Indien (s. o. S. 325), die persischen Dichter Ferī ed-dīn ʿAṭṭar und Ǧelāl ed-dīn Rūmī (s. o. S. 301, 348), der byzantinische Mystiker Symeon der Neue Theologe (s. o. S. 318), der italienische Franziskaner Jacopone da Todi, der spanische Mystiker Johann vom Kreuz und die deutschen Mystiker Angelus Silesius und Tersteegen. Wieder andere haben sich politisch betätigt, so Lao-tzŭ, Plato und Plotin; Lao-tzŭ hat geradezu ein Staatsideal auf mystisch-quietistischer Grundlage entworfen[151]. Immer lassen die Mystiker ihre Mitmenschen teilnehmen an der eigenen Schau. Das letzte Ziel freilich ist nicht Gemeinsamkeit, sondern Einsamkeit, und zwar die Zwei-Einsamkeit der *unio mystica,* φυγὴ μόνου πρὸς μόνον („Flucht des Einsamen zum Einsamen"), wie das Schlußwort des Enneaden Plotins lautet.

151 S. o. S. 345, Anm. 45.

9. Der Prophet ist stets Märtyrer (μάρτυς)[152], ein Zeuge, der offen seinen Glauben bekennt, seinen Auftrag ausrichtet, das göttliche Gesetz erfüllt und für dieses Zeugnis oft leiden oder gar sterben muß. Die Prophetie ist mit dem μαρτύριον verbunden, weil die prophetische Botschaft immer wieder den Widerstand der Menschen findet, die sich von ihr getroffen fühlen. Jeremia ist der alttestamentliche Märtyrerprophet. Ein weiteres Beispiel des alttestamentlichen Martyriums sind die makkabäischen Brüder (2. Makk. 7). Johannes wurde von Herodes enthauptet. Jesus wurde zum Märtyrer seiner Reichgottesverkündigung, Stephanus Märtyrer seines Glaubens an Jesu Messianität und seiner Predigt des gesetzesfreien Evangeliums. Die Apostel, an ihrer Spitze Petrus und Paulus, wurden Märtyrer. Neben den Propheten stehen die vielen schlichten Gläubigen, die um ihres Glaubens willen alle Verfolgungen auf sich nahmen, Vermögensbeschlagnahme, Verbannung, Folter, ja, selbst den Tod. Unzählige Märtyrer gab es in den Christenverfolgungen des römischen Reiches; sie wurden *ad metalla* (zur Zwangsarbeit in den Bergwerken), meist aber *ad leones* oder zur Enthauptung verurteilt, bisweilen auch zur Kreuzigung, zur Verbrennung, zum Gebratenwerden. Auch nach der Beendigung der römischen Christenverfolgung wurden viele Christen zu Märtyrern — im 5. Jahrhundert im persischen Reich, um die Wende des 16. Jahrhunderts in Japan, im 20. Jahrhundert in einzelnen kommunistischen Ländern. Im Mittelalter hat umgekehrt die christliche Kirche die Rolle der Verfolger übernommen. Märtyrer wurden einerseits die Juden[153], andererseits jene Christen, die im Konflikt mit der Hierarchie ihrem Gewissen folgten. Die „Ketzer“[154] des Mittelalters und der Reformationszeit haben ebensoviel gelitten und sind mit derselben Freudigkeit gestorben wie die altchristlichen Zeugen. Umgekehrt haben die protestantischen Kirchen und Fürsten Katholiken zu Märtyrern gemacht, zumal in England.

Auch die anderen Hochreligionen haben Märtyrer gekannt; der Buddhismus in Indien (beim Ansturm des Islām) und in China (durch konfutsianische

152 *J. P. Kirsch,* LThK 6, 995 ff. (Lit.); *Bernoulli,* RGG 3^2, 1834 f.; RGG 4^3, 587 ff. (versch. Verf.); *F. Dornseiff,* Der Märtyrer, Name und Bewertung, ARW 22 (1924) 133–153; *Wilh. Hellmanns,* Wertschätzung des Martyriums in der altchristlichen Kirche . . ., Breslau 1912; *Adolf Schlatter,* Die Märtyrer in den Anfängen der christlichen Kirche (Beitr. z. Förd. d. christl. Rel., Gütersloh 1915, 3); *H. Delehaye,* Les passions des martyrs et les genres littéraires, Brüssel 1921; *Ders.,* Les origines du culte des martyrs, Brüssel (1912), 1933^2; *Ernst Lohmeyer,* Die Idee des Martyriums im Judentum und Christentum, Zeitschr. f. Syst. Theol. 1927, 232–249; *H. v. Campenhausen,* Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936; *Ernst Günther,* ΜΑΡΤΥΣ, Die Geschichte eines Wortes, Gütersloh 1941; *Strathmann,* Μάρτυς usw. ThWNT 4, 477 ff.

153 *J. v. Döllinger,* Die Juden in Europa, in: Akademische Vorträge, Nördlingen 1888, I, 209–241; *Heiler,* DRM 608 ff.

154 *Gottfried Arnold,* Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte von den Anfängen des NT bis 1688, 1699/1700; vollständige Ausg. 1740; *Walter Nigg,* Das Buch der Ketzer, Zürich (1949), 1953^2.

Herrscher), der Sufismus (Ḥusain al-Hallāǧ), der Bābismus und Bahāismus. Die Geschichte der Religion ist mit Blut geschrieben — die ältere mit dem Blut von Menschen- und Tieropfern, die spätere mit dem Blut der Zeugen der verschiedenen Religionen.

10. Als „Heiliger" schlechthin wurde ursprünglich der Mensch bezeichnet, welcher von geheimnisvoller Kraft erfüllt ist (s. o. S. 29 ff.). In der hagiographischen Legende lebt diese zauberische Heiligkeitsvorstellung weiter (s. o. S. 291 ff.). Diese Heiligkeitsidee wurde verpersönlicht und versittlicht[155]. Heilig ist für die höhere Religion der, welcher dem Ewigen dient und das göttliche Gesetz erfüllt, auch wenn er nicht Priester oder Mönch oder Prophet oder Mystiker ist. Die Heiligkeitsforderung ergeht in der israelitisch-prophetischen Religion[156] an alle zum Gottesvolk Gehörigen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig" (3. Mos. 19, 2). Der Mensch soll ein Abbild, ein Herold des heiligen Gottes sein. Dieses Heiligkeitsideal erscheint in noch reinerer Form im Neuen Testament[157]: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt. 5, 48). Vollkommenheit bedeutet Wahrheit und Reinheit, erstlich und letztlich aber Liebe und Barmherzigkeit. Heilig ist der von Liebe erfüllte Mensch. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1. Joh. 4, 16). Heiligkeit ist Heroismus im Dulden und Verzeihen.

Ἅγιος ist im ältesten Christentum ein universaler Begriff. Die Christengemeinde ist eine Gemeinde der „Heiligen" (Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 2; 2. Kor. 1, 1 u. ä.). Die Heiligkeit ist ein allgemein gültiges religiös-sittliches Ideal: „Jaget nach der Heiligung, ohne welche wird niemand den Herrn sehen" (Hebr. 12, 14). Gleichwohl ist auch im Christentum das Bewußtsein lebendig, daß der Heilige Macht hat von Gott über die eigene Seele, über fremde Seelen, über den eigenen und den fremden Leib, über die Natur (s. o. S. 292 f.). Durch die einseitige Betonung der außerordentlichen Nebenwirkungen wurde der Heiligkeitsbegriff wieder verengt. Als Erweis der Heiligkeit gelten außergewöhnliche asketische Werke und Wundertaten; besonders kennzeichnend sind hierfür die Heiligenleben des römischen Breviers (s. o. S. 292). Heilig sind die Märtyrer, Konfessoren und Asketen. Die Heiligkeit wurde insbesondere mit dem Mönchtum in Zusammenhang gebracht. Als Kriterium der Hei-

155 *N. Söderblom,* Holiness, ERE 6, 147 ff.; *L. Hippolyte Delehaye,* Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Brüssel 1927; *G. Rosenkranz,* Der Heilige in den chinesischen Klassikern, Leipzig 1935.

156 S. o. S. 31, Anm. 24.

157 Außer der S. 32, Anm. 29, angef. Lit.: *E. Issel,* Der Begriff der Heiligkeit im NT, Leiden 1887; *Dillersberger,* Das Heilige im NT, Feldkirch 1926; *J. Hänel,* Die Religion der Heiligkeit, Gütersloh 1931.

ligkeit bezeichnet Papst Benedikt XIV. in seinem Werk über die Selig- und Heiligsprechung[158] neben dem Kult der Gläubigen und drei Wundern, welche ein solcher Mensch vollbracht haben soll, heroische Tugendakte und stete Freude. Nach dem evangelischen Heiligkeitsbegriff ist heilig, wer aus dem Glauben heraus Liebe übt. Heiligkeit besagt nicht Übereinstimmung mit einer Schablone der Askese, sondern Zeugnis von dem lebendigen Gott. Söderblom sagt: „Die Heiligen sind die, welche in ihrem Wesen und Leben predigen, daß Gott lebt." „Ein Heiliger bedeutet keine Gleichheit mit einem Muster der Vollkommenheit, sondern Offenbarung von Gottes freier, schöpferischer Kraft."[159]

Das buddhistische Heiligkeitsideal zeigt zwei Formen. Im alten Buddhismus ist der ‚Vollkommene' *(arhat)* der *tathāgata,* welcher „den Weg gegangen" ist und schon hier auf Erden das *Nirvāṇa,* die Freiheit von Leidenschaft und Verblendung erlangt hat. Heilig ist der „Überwinder" *(jina),* der frei von aller ungeordneter Begierde *(tṛṣṇā)* ist, der Sehende, Erleuchtete, welcher das Weltgeheimnis vom *karma* und *saṃsāra* durchschaut. Er hat vollkommenen Frieden und Ruhe, wie die Darstellungen von Buddha in der Meditationshaltung veranschaulichen. Er ist zugleich der Liebende, der in der „Meditation der Freundschaft, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts" *(mettā-, karuṇā-, muditā-, upekkhā-bhāvanā)* alle lebenden Wesen umfaßt[160]. Die Erlangung der Heiligkeit ist nur möglich durch das Beschreiten des Heilspfades. Dieser besteht im Mönchsleben. Eine Ausweitung und Korrektur dieses mönchischen Heiligkeitsideals erfolgte im Mahāyāna-Buddhismus[161]. Höher als der *arhat,* der nur für sich selbst Heiligkeit und Erlösung sucht, steht der *bodhisattva,* der die Erlangung des eigenen Heils zurückstellt, um zuerst den anderen Wesen die Erlösung aus dem Kreislauf der Geburten zu bringen. Er nimmt ihre Leiden auf sich und opfert sich für ihr Heil. Der *bodhisattva* ist die Offenbarung des *mahākaruṇā-cittam,* der ewigen göttlichen Barmherzigkeit[161a].

Der jüdische Chassidismus entwickelte ein Heiligen-Ideal; der *Ṣaddīq* (Gerechte) verhilft durch sein Vorbild seinen Mitmenschen zum Gottesumgang; er wurde darum mit dem alttestamentlichen Hohenpriester verglichen und genoß hohe Verehrung. Die beiden größten chassidischen Heiligen waren

158 De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione (1745), Neuausg. Prato 1839/42.

159 När stunderna växla och skrida, Stockholm 1910, II, 190 f.; *Ders.,* Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte X; *Ders.,* Der evangelische Begriff eines Heiligen, Greifswald 1925.

160 *Heiler,* Buddhistische Versenkung, München 1922², 24 f.; *Kurt Schmidt,* Buddhistische Heilige. Charakterbilder, Konstanz 1947.

161 *Heiler,* DRM 297 ff.

161a *Heiler,* DRM 297 ff.

Baal-Schem-Tob, verkürzt Bescht, und sein Hauptjünger Dow Bär von Meseritz, genannt „der große Maggid" (Wanderprediger)[162].

Der islamische Sufismus erblickt das Heiligkeitsideal in *al-insān al-kāmil*, im „vollkommenen Menschen"[162a], welcher zur vollen *unio mystica* gelangt ist.

11. Heilig ist aber nicht nur der liebende, dienende, helfende Mensch, sondern auch umgekehrt der, dem geholfen und gedient wird, der hilfsbedürftige Mitmensch. Schon in den antiken Religionen ist jeder Hilfeheischende „heilig", er darf nicht geschädigt oder abgewiesen werden. Geschieht das, so vermag er sich an dem lieblosen Menschen durch die Kraft seines Fluches zu rächen. Heilig ist der Fremdling[163], der Schutzflehende, heilig sind Witwen und Waisen, heilig ist der Bettler. Mit der Entwicklung der Gottesvorstellung wird der Hilfeheischende zu einer Inkarnation der Gottheit. Im alten Griechenland erscheint Zeus als Ἱκέσιος, Φύξιος, Μετοίκιος, Ξένιος (Schutzflehender, Flüchtling, Beisasse, Gast)[164]; in der Gestalt von Hilfsbedürftigen nehmen die Menschen den höchsten Gott bei sich auf. Buddha mahnt seine Jünger: „In den kranken Mitbrüdern sollt ihr mich selbst pflegen."[165] Die höchste Entfaltung erreicht dieser Gedanke im Christentum. „Wer ein Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf" (Mt. 18, 5). „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Mt. 25, 40). Dieses Jesuswort ist als *Ḥadīth* (s. o. S. 348) in den Islām übergegangen; die Hilfe am Mitmenschen wird hier als Hilfe an Muḥammad gepriesen. Neben dem kanonischen Wort Mt. 25 steht das Agraphon: „Vidisti fratrem, vidisti Dominum tuum."[166] Der Gedanke der geheimnisvollen Identität des Hilfsbedürftigen mit Christus wird von den großen christlichen Frommen in immer neuen Formen ausgesprochen. Martin von Tours bekleidete einen Bettler mit der Hälfte seines Mantels; in der folgenden Nacht erscheint ihm Christus, mit diesem Stück Mantel bekleidet, und spricht: „Martinus hat mich mit diesem Mantel bekleidet."[167] Benediktus sagt in seiner Regel: „Alle Fremdlinge, die des Weges kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus"; „wenn sie kommen und gehen, soll Christus in

162 *Martin Buber*, Der große Maggid und seine Nachfolger, Frankfurt 1922; Die chassidischen Bücher, Berlin 1931²; Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1950; Die chassidische Botschaft, Heidelberg 1952.

162a HWI 212 f.; *L. Massignon*, L'homme parfait et son originalité eschatologique, ErJb. 15 (1947) 287–314.

163 *P. J. Hamilton-Grierson*, Strangers, ERE 11, 883–896: Hospitality (mehrere Verf.), ERE 6, 797–820.

164 *Nilsson*, GGR I, 392 f.

165 Mahāvagga VIII, 26; *Winternitz*, RL 11, 140 ff.

166 Clem. Alex., Strom I, 19, 94; II, 15, 71; *Tertullian*, De orat. 26.

167 *Sulpicius Severus*, Vita S. Martini c. 3.

ihnen angebetet werden"; „allen Kranken soll man dienen wie dem wirklichen Christus" (Reg. 36, 53). Franz von Assisi mahnt: „Wenn du einen Armen vor dir hast, so mußt du in ihm den sehen, in dessen Namen er kommt, nämlich den Heiland, der unsere Schwachheit auf sich genommen. So ist die Armut und die Schwachheit dieses Menschen gewissermaßen der Spiegel, durch den wir mitleidsvoll die Armut und Schwachheit unseres Herrn Jesu Christi beschauen und betrachten." [168] Elisabeth von Thüringen rief aus: „Wie wohl ist uns, daß wir (in den Kranken) unseren Herrn baden und zudecken können!" [169] Nach der Legende verwandelte sich der Aussätzige, den sie in ihr eigenes Bett gelegt, vor den Augen ihres Gatten in den gekreuzigten Christus [169a]. Vinzenz von Paul [170] verlangt von den *filles de la Charité,* daß sie Elende, Hilfsbedürftige und Verlassene aller Art ohne Rücksicht auf Beruf oder Konfession pflegen, weil sie in ihnen Christum selbst sehen sollen. Luther verkündet unablässig:

„Was du deinem Nächsten tust, der da Not leidet und im Elend steckt, das hast du dem Herrn Christo selbst getan." „Herunter, herunter, sagt Christus, du findest mich in den Armen. Ich bin dir zu hoch im Himmel, du versteigst dich umsonst. Also wäre es wohl vonnöten, daß dieses hohe Gebot der Liebe mit güldenen Buchstaben geschrieben wäre an alle Stirnen der Armen, damit wir sähen und begriffen, wie nahe uns Christus auf dem Erdenreich ist." „Die Welt ist voll, voll Gottes; in allen Gassen, vor deiner Türe findest du Christum." „Du hast ihn in deinem Hause, in deinem Hausgesinde und deinen Kindern." [171]

Homo homini Deus. Nicht nur einzelne Menschen sind heilig durch Beruf oder Weihe oder besondere Begnadung oder durch außerordentliche Erlebnisse, Leistungen und Taten, sondern jeder Mensch ist heilig, eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes, der in die Niedrigkeit und Armseligkeit eingeht. „Wo ein Mensch ist, da ist Gelegenheit, Gutes zu tun", sagt Seneca [172], womit er ein stoisches Ideal zum Ausdruck bringt. Vor allem ist der leidende Mensch eine Erscheinungsform Gottes. Die Kreuzes- und Passionsmystik schlingt ein unlösliches Band um das Haupt des Gekreuzigten und das eines jeden leidenden Menschen. Der Mystiker Jean Crasset sagt: „Als Mensch leidet Gott m i t und i n allen leidenden Menschen; so ist für mich jede Qual einem Sakrament ähnlich." [173]

168 Specul. perfect. 37, ed. *Sabatier* 68.
169 *Huyskens,* Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum S. Elisabeth, München 1911, 62.
169a *C^te Montalembert,* Histoire de Sainte Elisabeth d'Hongrie, Paris (1836) 1930 I, Chap. 8 nach Dietrich von Apolda, libri VIII de S. Elisabeth.
170 Lit. *H. Auer,* LThK 10, 633 ff.
171 Erl. 12², 22; 17², 260, 263.
172 De vita beata 24, 3.
173 Considérations chrétiennes 563.

Der Humanismus ist eine religiöse Größe: ἀνθρωπισμός, φιλανθρωπία[174], *humanitas* sind religiöse Termini. Alle hohe Religion ist Humanität, und alle wahre Humanität ist Religion[175]. Es gilt Ehrfurcht zu haben vor jedem Menschenantlitz, wie immer diese Ehrfurcht begründet werden möge: mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen (1. Mos. 1, 27), mit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, mit der Einheit alles Lebendigen *(tat tvam asi)*[176], mit der Erlösung durch Christi Blut, mit der Bestimmung zur ewigen Seligkeit. Wie groß auch die Unterschiede der Menschen in jeder Hinsicht sein mögen, vor dem Angesichte des Ewigen sind alle gleich. „Alle Menschen, die zwischen den vier Weltmeeren wohnen, sind des edlen Menschen Brüder", sagt K'ung-fu-tzŭ[177]. Vor Gott gibt es keine προσωπολημψία, keinen Vorrang der Person (Röm. 2, 11), der Rasse, der Konfession, der Bildung, des Besitzes. Hier sind die höchsten Religionen und Sittenlehren eins: Christentum, Buddhismus und Islām, die hinduistische *bhakti*, die Sikh-Religion, der Taoismus Lao-tzŭ's, der Konfutsianismus und die Stoa. Unter dem Einfluß des klassischen griechischen Humanitätsideals stellt Cicero dem *homo romanus* des Cato den *homo humanus* gegenüber. So wandelt sich das Imperium Romanum: es gibt nicht mehr Sieger und Besiegte, Herren und Unterworfene, sondern nur noch Menschen; das römische Recht verkündet die Gleichheit aller Menschen, der Staat weitet sich zur Menschheit. Die christliche Idee des *Corpus Christi mysticum*, der weltumspannenden Ecclesia, vertiefte diese antike Mensch-

174 *S. Lorenz*, De progressu notionis philanthropias, Diss. Leipzig 1914; *S. Tromp*, De vocis quae est philanthropia significatione et usu, Mnemosyne 59 (1932) 271–306.

175 *Heiler*, Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits- und Friedensgedankens, Ökumenische Einheit 2, 1 (1949) 1–29; *Max Schneidewind*, Die antike Humanität, Berlin 1897: *Richard Reitzenstein*, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907; *I. Heinemann*, Humanitas, Pauly-Wissowa Suppl. 5, 282–310; *Max Mühl*, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928; *Karl Kerényi*, Apollon, Studien über antike Religion und Humanität. Wien 1937; *Bruno Snell*, Die Entdeckung der Menschlichkeit, in: Die geistige Welt 2 (1947) 1 ff.; *Kurt Latte*, Griechentum und Humanität, Iserlohn 1947; *A. Causse*, Israel et la vision de l'humanité, Paris 1924; *Heinrich Hoffmann*, Die Humanitätsidee in der Geschichte des Abendlandes, Bern 1951; *Maria Fuerth*, Caritas und Humanitas, Zur Form und Wandlung des christlichen Lebens und Denkens, Stuttgart 1933; *Richard Newald*, Humanitas, Humanismus und Humanität, Essen 1947; *Walter v. Loewenich*, Humanitas – christianitas, Gütersloh 1948; *Lydia Leiste*, Der Humanitätsgedanke in der Populärphilosophie der deutschen Aufklärung, Osterwieck 1932; *Eduard Spranger*, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Gütersloh 1909; *Martin Redeker*, Humanität, Volkstum, Christentum in der Erziehung. Ihr Wesen und gegenseitiges Verhältnis aus der Gedankenwelt des jungen Herder für die Gegenwart dargestellt, Berlin 1934; *Hermann Zeller* SJ, Grundlegung und Verwirklichung der Humanität. Beiträge zur Moral und dem Gedankengut J. G. Herders, Diss. Tübingen 1947; *Gerhard Krüger*, Abendländische Humanität, Stuttgart 1953; *Bornhausen*, RGG 2^2, 2042 ff.; *W. Rüegg* 3^3, 482 ff.

176 Chāndogya-Upaniṣad VI, 8 ff.

177 Gespräche (Lun yü) 12, 5; übers. v. *R. Wilhelm* 121.

heitsidee. Im Christentum begegnen sich das griechische Humanitätsideal und die prophetische Forderung der Bruderliebe, wie Jesus sie erhoben hatte. Durch die Wiedererweckung der Antike am Ausgang des Mittelalters ist der Bund zwischen christlicher Liebe und antiker Humanität neu besiegelt worden. Erasmus, Reuchlin und Melanchthon waren die großen Lehrer der Humanität in Deutschland[178]. Der Pietismus setzte diese Idee in die sozialethische Tat um. Die Aufklärung gab ihr eine rationale Grundlage. In den Menschenrechten der französischen Revolution wurde sie säkularisiert. Die größten deutschen Geister, Lessing, Herder, Schiller, Goethe, Wilhelm von Humboldt, haben dem Humanitätsideal seine Vollendung gegeben. Die moderne französische Philosophie und Soziologie hat die Humanität als höchstes Menschheitsideal verkündet; Auguste Comte und Alfred Loisy waren Herolde einer *religion de l'humanité*[179]. Die Humanitätsidee bedeutet Einheit von Religion und Geisteskultur.

12. Nicht nur der Mann, sondern auch die F r a u [180] erscheint als Trägerin des Heiligen, und zwar in ähnlichen Formen: als Zauberin, Ärztin, Königin, Priesterin, Seherin, Prophetin, Mystikerin, ja als Frau schlechthin. Ihr Dienst in der Religion ist freilich in den verschiedenen Religionen und Völkern nicht gleich. Wir finden einerseits ein hohes Ansehen der Frau, während sie andererseits oft eine unterdrückte Stellung einnimmt, ja, aus dem kultischen und religiösen Gemeinschaftsleben ausgeschieden und in den engen Kreis der Privatfrömmigkeit verbannt ist.

Die Aktivität der Frau in der Religion hängt zusammen mit den mutterrechtlichen (matriarchalischen) Institutionen[181]. Bachofen glaubte, im Mutter-

178 *Bornhausen*, RGG 2², 2043.

179 *Heiler*, Alfred Loisy 184 ff.

180 *Heiler*, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, EhK 21 (1939) 1–48 (Lit.); *Ders.*, Wertung und Wirksamkeit der Frau in der christlichen Kirche, in: Veritati, Festschr. Joh. Hessen, München 1949, 116–140; *Ders.*, Die Stellung der Frau in den außerchristlichen Religionen und im Christentum (Heim und Familie), Darmstadt 1950; Belege in den beiden erstgenannten Abhandlungen; *Robert Briffault*, The mothers, 3 vols., London 1927; *Kummer*, Frau, Weib, HWDA 2, 1732–1774; *Esther Harding*, Frauenmysterien der alten Welt, Zürich 1946; *A. Bertholet*, Weibliches Priestertum, Thurnwald-Festschr., Berlin 1950, 42 ff.; *Otfried Eberz*, Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zwei-Geschlechter-Wesen, München-Solln (1931), 1959²; *Ders.*, Sophia-Logos und der Widersacher, eine geschichtsphilosophische These, München-Solln 1959; *D. Balanos*, Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν ταῖς θρησκείαις καὶ ἰδίως ἐν τῷ χριστιανισμῷ, Athen 1953; *A. Schimmel, H. Greewen, W.-D. Marsch, E. Schwarzhaupt*, RGG 2³, 1065 ff.; *A. Closs, J. Michl, J. Mössdorf, A. Ludat*, LThK 4², 294 ff.

181 *Joh. Jacob Bachofen*, Das Mutterrecht (1861), hrsg. v. *K. Meuli*, Basel 1948; *Ders.*, Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl von *Rud. Marx* (Taschenausgabe Kröner), Leipzig 1927; *Catherine Gasquoine Hartley*, The age of mother power, the position of woman in primitive society, New York 1914; *Paul Krische*, Das Rätsel der mutterrechtlichen Gesellschaft, München 1927: *G. A. de Chazel de*

recht die ursprüngliche menschliche Gesellschaftsform gefunden zu haben. Die Mutter erscheint als das verbindende, ja das herrschende Glied der Urfamilie. Allmählich wurde sie vom Vater aus dieser Stellung verdrängt. Diese Auffassung wird mehr und mehr durch die Forschung bestätigt. Mit den mutterrechtlichen Institutionen hängt zusammen die Verehrung einer weiblichen Gottheit, der Mutter Erde (s. o. S. 38)[182]. Die hohe soziale und rechtliche Stellung der Frau bedingt von selbst die Ausübung des Priestertums, das auf dieser Stufe nicht zu trennen ist vom Zauberwesen.

Daneben sind aber auch noch andere Motive wirksam: die Frau steht in enger Beziehung zu wertvollen und gefährlichen Mächten. In ihren weiblichen Funktionen (Menstruation, Empfängnis, Geburt) sind wunderbar-zauberhafte Kräfte wirksam, welche die Frau zum religiösen Dienst befähigen. Dazu kommen ihre besonderen seelischen Eigenschaften: die stärkere Suggestibilität und Sensibilität befähigen sie zu ekstatisch-visionären Erlebnissen, besonders zur Begeisterungsmantik. Das *sanctum et providum,* das nach Tacitus' Zeugnis (Germ. 8) die Germanen in ihren Frauen ehrten, wurde der Frau seit den ältesten Zeiten zuerkannt.

a) Die Frau ist Medizinfrau und Zauberin[183]. Die Frau ist die Geburtshelferin und Hebamme und hat diesen Beruf durch alle Zeiten beibehalten. Sie kennt die geheimnisvollen Potenzen und Handlungen, vor allem die magischen Formeln und Sprüche (s. o. S. 308 ff.). Die *Völva* der Nordgermanen ist Trägerin des Zauberstabes (s. o. S. 98 f.). Nach dem Merseburger Zaubersegen (s. o. S. 309) vermögen die *idisi,* die hohen Frauen, durch ihre Zauberkunde Fesseln zu sprengen.

b) Im Zusammenhang mit ihrem Beruf als Zauberin ist die Frau auch Sängerin und Musikerin: Gesang und Musik haben ja ursprünglich eine magische Funktion (s. o. S. 266 f.). Die Frau ist darum als die Schöpferin der Musik anzusehen[184].

c) Mit der Zauberei eng verbunden ist das Mantik- und Orakelwesen. Frauen sind Seherinnen und Prophetinnen. Sie weissagen jedoch weniger mit Hilfe einer Orakeltechnik als in der ekstatischen Entrückung (s. o. S. 278 f.). Ihre Weissagung gilt als wirkungskräftig, sie realisiert die Zukunft. Schon bei pri-

Moubray, Matriarchy in Malay Peninsula and neighbouring countries, London 1931; *J. H. Ronhaar,* Women in primitive mother-right societis, London 1931; *J. Lublinski,* Vom Mutterrecht zum Vaterrecht, Berlin 1933; *Hugo Adolf Bernatzik,* Geheimnisvolle Inseln Tropenafrikas. Frauenstaat und Mutterrecht der Bidyogo, Berlin 1933; *O. Ehrenfels,* Mother right in India, Hyderabad 1941; *Albert Becker,* Frauenrechtliches in Brauch und Sitte, Kaiserslautern 1913; *W. H. R. Rivers,* Mother-right, ERE 8, 851 ff.; *E. W. Müller,* RGG 4³, 1229.

182 S. o. S. 366, Anm. 11.

183 *Hurt Mead A. Campbell,* A History of Women in Medicine from the earliest Times to the XIX^th Century, Haddam (Conn.) 1938.

184 *Sophie Drinker,* Music and Power. The Story of Women in their Relation to Music, New York 1948; dt. Die Frau in der Musik, Zürich 1955.

mitiven Stämmen gibt es Prophetinnen, die im ekstatischen Zustand weissagen. Im alten China[185], das eine mutterrechtliche Tradition besaß, kam den Schamaninnen neben den Schamanen ein wichtiger Platz zu (die Bezeichnung *wu* ist beiden gemeinsam), nicht nur wegen Zukunftsschau und inspirierter Rede, sondern auch wegen ihrer Tanz- und Dichtkunst. Auch nachdem die mutterrechtlichen Traditionen durch die vaterrechtlichen Reformen verdrängt worden waren, lebte das Schamaninnen-Amt im kaiserlichen Palast bis zum Untergang der alten Reichsreligion (1911) fort.

Große Bedeutung besaßen die Seherinnen bei den Nord- wie Südgermanen; die mit der Zukunftsschau begabte Frau hieß im Norden *spakona*. Es gab zahlreiche berühmte germanische Seherinnen, welche die Aufmerksamkeit der Römer auf sich lenkten. Die *Veleda* der Brukterer weissagte vom hohen Turm aus und ließ ihre Antwort durch verwandte Fragestellerinnen übermitteln. *Ganna* (von *gandnō* = Zauberkunst), die Seherin der Semnonen, wurde von Vespasian empfangen. Eine *Chatta mulier* weissagte dem Vitellius eine lange Regierungszeit, ein Weib von übermenschlicher Größe an der Elbe dem Drusus den Tod[186]. Solche Seherinnen begleiteten die germanischen Hilfstruppen durch das römische Reich. Zahlreiche Frauennamen bewahren die Erinnerung an die Weissage- und Zauberkraft der Frau. *Rûnhilt* ist die mit Runenkraft begabte, *Fridurûn*, die durch runische Kraft den Frieden bewirkt, *Hiltrûn*, die den Kampf bewirkt, *Sigrûn*, die Sieg durch Runenkraft bewirkt, *Alarûn*, die aller Runen mächtig ist[187].

Weibliches Sehertum blühte auch in Griechenland[188], und zwar bis in die historische Zeit. Die Seherinnen werden als ἔνθεοι γυναῖκες (Sophokles, Ant. 963) geachtet. Neben den an Orakelinstitute gebundenen Prophetinnen, deren berühmteste die delphische Pythia war, stehen solche Seherinnen, welche nur auf Grund ihrer charismatischen Begabung weissagen. Als ihr Urbild erscheint in der ganzen alten Literatur die keusche Unheilsprophetin des Apoll, Kassandra. Die größte Bedeutung erlangten die jungfräulichen Wanderprophetinnen, genannt Sibyllen[189]. Ihre Zahl scheint groß gewesen zu sein. Eine Reihe von ihnen, um welche die Legende ihre Ranken geschlungen, wird in der alten Literatur näher bezeichnet, so die Herophile Erythraea, die Hellespontische Herophile, die samische, phrygische, lybische, persische und

185 *Erwin Rousselle*, Die Frau in Gesellschaft und Mythos der Chinesen, Sinica 16 (1941) 130–151; *Albert Richard O'Hara*, The position of woman in early China according to the Lieh nu chuen „The Biography of eminent Chinese Women", Washington 1945.

186 *Sueton*, Vitellius 14, 5; *Dio Cassius*, Hist. Rom. 55, 1.

187 *Paul Herrmann*, Altgermanisches Priesterwesen, Jena 1929, 19.

188 *A. Bouché-Leclerq*, Histoire de la divination dans l'antiquité, Paris 1880, vol. II, III; *Erwin Rohde*, Psyche (s. o. S. 365, Anm. 3); *E. Fascher*, Προφήτης, 32 ff., 55 ff.

189 *Th. Zielinski*, La Sibylle, Paris 1924; *Karl Prümm* SJ, Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur . . . , Scholastik 4 (1929) 54–78; 221–246; 498–533; *Alfons Rosenberg*, Sibylle und Prophetin, Weilheim 1960.

chaldäische Sibylle. Zu den östlichen Sibyllen trat die italische von Cumae (s. o. S. 279). Die messianisch gedeutete Heilandsweissagung in der 4. Ekloge Vergils wurde als Prophetie der cumäischen Sibylle angesehen und bewirkte, daß nicht nur sie, sondern auch ihre östlichen Schwestern in der mittelalterlichen Frömmigkeit den alttestamentlichen Propheten gleichgestellt wurden, was auch in der Zwölfzahl zum Ausdruck kam. Vom 11. Jahrhundert an hielten die Sibyllen ihren Einzug in die christlichen Gotteshäuser, wo sie auf Fußböden und Decken, an den Portalen und Wänden, an den Chorgestühlen und Fenstern erscheinen – am großartigsten in den Malereien Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle und in denen Raffaels in Santa Maria della Pace. In jeder römischen Totenmesse wird die Sibylle als Zeugin aufgerufen:

Dies irae, dies illa
solvet saeclum in favilla
teste David cum Sibylla.

d) Mit dem Seherinnentum ist häufig, aber nicht immer, das weibliche Kultpriestertum verbunden. Die germanische Religion kennt Opferpriesterinnen. Strabo gibt eine grausige Schilderung von der Schlachtung der Kriegsgefangenen durch die Priesterinnen der Cimbern[190]. Sie weissagten aus dem Blut und den Eingeweiden. In dem Namen *Herigilt* = Heerespriesterin hat sich ihre Erinnerung erhalten. Auch die Nordgermanen kannten Tempelpriesterinnen, so die *hof-gydja* in Island, die aus Herrscherfamilien stammten. Ein Rest dieses weiblichen Priestertums hat sich erhalten in Namen wie *Wigedes, Wihagdis* = priesterliches Mädchen, *Wihlaug* = die das Heiligtum waschende Jungfrau, *Wihbirg* = die das Heiligtum oder Opfer Hütende, *Alahgunt* = die für den Tempel kämpfende Jungfrau[191].

Die größte Ausdehnung erlangte das weibliche Tempelpriestertum in den großen antiken Religionen. In Ägypten[192] wirkten die Priesterinnen der Nut und Hathor (Liebesgöttin). Im Neuen Reich war ihre Aufgabe vor allem der Tempelgesang. Sie hießen „Sängerinnen" des Gottes, die Priesterinnen des Amon „Kebsweiber" des Gottes, sein Harem. An ihrer Spitze stand die Gattin des Hohenpriesters. Das „Gottesweib", die „Gotteshand" war eine Dame aus königlicher Familie, die Vertreterin der Göttin Mut. Es gab noch Priesterinnen (ἱέρειαι) in der hellenistischen (ptolemäischen) und römischen Zeit; fast jeder ägyptische Gau besaß damals eine „Oberpriesterin" und „Prophetin". Auch bei den Sumerern finden wir Tempelpriesterinnen, die den Titel „Dame Gottes" *(nin-dingir)* oder „Gottesfrau" *(sal-dingir)* trugen. Priesterinnen dien-

190 VII, 294; *G. Müller*, Zeugnisse germanischer Religion 115. S. o. S. 212.
191 *Paul Herrmann*, a.a.O. 20.
192 *Adolf Erman*, Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, 189, 201; *Walter Otto*, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, Leipzig I, 1905, 92 f.

ten der großen Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin, der sumerischen Ninni und Innina, der babylonischen Ištar[193], der phönikischen Astarte, der syrischen ʿAthar. Die Priesterin galt als das irdische Abbild der Himmelskönigin; die ganze Schar der Priesterinnen wird als „Gesinde der göttlichen Herrin" bezeichnet.

Besonders ausgedehnt war das weibliche Priestertum in Griechenland[194]. In den Tempeln der Göttinnen, aber auch in den Göttertempeln, dienten teils Mädchen, teils ältere Frauen, die dem Geschlechtsverkehr entsagt hatten. Wie die Tempelpriester verrichteten sie den vorwiegend unblutigen Opferdienst, reinigten und schmückten das Bild der Gottheit, hüteten die Tempelschätze, entsühnten den Tempel bei einer Verunreinigung, schützten die in den Tempel Flüchtenden und sprachen den Fluch gegen alle, die sich am Heiligtum vergingen. Auch in Japan[195] bestand ein entwickeltes weibliches Tempelpriestertum. Junge Mädchen, genannt *Miko* („erlauchte Kinder"), seltener Jungfrauen und Frauen, dienten in den Schreinen, an den ganz großen unverheiratete Prinzessinnen. Im Kashima-Schrein in Hitachi stand eine *Miko* an der Spitze der ganzen Priesterschaft. Ihr Dienst bestand in Reinigung, Gebet, Opfer und Weissagung. Heute ist die Beteiligung der Frauen am shintoistischen Schreindienst darauf beschränkt, daß Mädchen von sechzehn bis achtzehn Jahren, gewöhnlich Töchter von Priestern, an einer Anzahl größerer Schreine als *kagura*-Tänzerinnen dienen. An kleineren Schreinen helfen sie auch bei der Zubereitung der täglichen Opfergaben und bereiten die Opferspeisen. Der japanische Shintoismus ist ein Beispiel für den Verfall eines früher reichen weiblichen Priestertums.

e) Frauen galten als Garantinnen der Lebens- und Fruchtbarkeitskraft des Volkes *1.* durch Darbringung der Jungfräulichkeit in der sakralen Prostitution (s. o. S. 217 f.). Frauen dienten als Hierodulen oder Tempelprostituierte *(kadištu),* besonders im Kult der großen Fruchtbarkeitsgöttin *Ištar-Astarte,* der bis nach Indien sich ausdehnte. Sie waren die Stellvertreterinnen der großen Mutter- und Geschlechtsgöttin, während die Priester oder Fremdlinge als Stellvertreter des männlichen Gottes galten. Auch in den Marduk-Tempeln dienten Hierodulen. *Ištar* selber heißt die *kadištu* der Götter[195a]. Die Tempelprostitution erhielt sich in Indien bis zur Schaffung der selb-

193 *Elizabeth Mary Mac Donald,* The position of woman as reflected in Semitic Codes of law (Univ. of Toronto Stud.), 1931.

194 *E. Fehrle,* Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910; bes. 94–110; *Paul Stengel,* Die griechischen Kultus-Altertümer (Handb. Klass. Altertumswissenschaft), München 1920[3]; *James Donaldson,* Woman. Her position and influence in ancient Greece and Rome and among the early christians, London 1907; *Ernst Kornemann,* Die Stellung der Frau in der vor-griechischen Mittelmeerkultur (Orient und Antike 4), Heidelberg 1927; *Charles Seltman,* Women in Antiquity, dt. Geliebte der Götter, eine Kulturgeschichte der Frau im Altertum, übers. v. *Curt Meyer-Clason,* Stuttgart 1958.

195 *K. Florenz* in *Chantepie* I, 325 f. 195a *Jastrow* (s. o. S. 8, Anm. 36) II 387.

ständigen indischen Republik[196]. Die *devadāsī* (Dienerinnen der Gottheit, ἱερόδουλοι) wurden von den Portugiesen Bajaderen genannt. Es waren Tänzerinnen, welche in den Tempeln den *nac* (Tanz) ausführten und als Gattinnen des Tempelgottes galten, der in den ehelichen Rechten vom Priester oder den Tempelbesuchern vertreten wurde — daher Goethes Ballade „Der Gott und die Bajadere". Wir müssen hier von allen höheren ethischen und religiösen, insbesondere christlichen Vorstellungen absehen. Der Darsteller des Priestertums in den Religionen, August Horneffer, betont:

„Die Dirne war ursprünglich nicht verachtet, sie genoß mitunter höheres Ansehen als die Frau ... Jedenfalls gilt ihr im Heidentum geübtes Gewerbe als Gottesdienst ... Diese Frauen ... treten durch jene Pflicht mit der Göttin in ein enges Verhältnis; sie werden Mittlerinnen zwischen Gott und den Menschen. Denn diesem Brauch, dessen religiöse Bedeutung schon aus dem heiligen Ort der Handlung und aus den begleitenden Umständen erhellt, liegt entweder die Vorstellung zugrunde, daß die Frau in jenem Augenblick für die Göttin eintritt oder daß der Fremde seinerseits die Stelle eines göttlichen Wesens einnimmt." [197]

2. Die andere Form der Garantie für die Lebenskraft des Volkes und Staates ist die Virginität der Priesterinnen. Jungfräuliche Tempelpriesterinnen dienten im präcolumbischen Mittelamerika (s. o. S. 44) wie in Babylonien. Die Sargon-Legende setzt das Keuschheitsgelübde der Priesterin voraus; Sargons Mutter ist Vestalin und gebiert heimlich ihr Kind und setzt es dann aus[198]. Jungfräuliche Priesterinnen hüteten das Feuer der irischen Weisheitsgöttin Brigit[199]. Die berühmtesten jungfräulichen Feuerhüterinnen waren die römischen Vestalinnen, deren Orden angeblich von Numa begründet worden war (s. o. S. 44). Die Institution dieser Feuerpriesterinnen war in ganz Latium verbreitet. Ihre Aufgabe beschränkte sich aber nicht auf die Bewahrung des heiligen Staatsfeuers; sie hatten eine Reihe von Aufgaben im Vestatempel und wirkten an den verschiedenen Festfeiern des römischen Kalenders mit. Sie mußten täglich für das Wohl des römischen Volkes beten. Sie führten den Ehrentitel *virgines sanctae*. Ihre Tracht entsprach der altrömischen Hochzeitstracht. Als Erbinnen der alten römischen Königin galten sie als die geistlichen Gattinnen des *Pontifex Maximus*, der an die Stelle des Königs getreten war und der als Eheherr über sie Gewalt hatte. Sie genossen die höchsten Ehren, durften im Wagen fahren, was nur dem König und den *flamines maiores* erlaubt war; im Theater hatten sie einen Ehrenplatz. Sie waren von einem Liktor begleitet, dem selbst ein Konsul ehrerbietig ausweichen mußte. Sie wurden als Schiedsrichterinnen bei Streitigkeiten angerufen. Wenn sie starben, wurden sie innerhalb der Stadtmauern begraben.

196 *Glasenapp*, H 348 ff.
197 Der Priester I, 25.
198 Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. v. *E. Schrader* III, 1 (Berlin 1892), 100 f.
199 *Frazer*, GB II³, 240 ff.

Das Seherinnen- und Priesterinnenwesen der alten Religionen ist in seiner ursprünglichen Form zum größten Teil untergegangen. Einzelne meist unverstandene Reste haben sich im Folklore (Volksbrauchtum) erhalten. Daneben aber lebte es unter der Decke der höheren Religionen, großenteils im geheimen, fort. Diese, vor allem das Christentum, führten einen heftigen Kampf gegen das heimliche Priestertum der Frau und suchten seine Trägerinnen als Zauberinnen und Hexen[200] zu brandmarken und ihre Ausmerzung zu fordern. Dennoch erwies sich dieses uralte Priestertum als unzerstörbar. August Horneffer kennzeichnet treffend dieses heimliche Priestertum:

„Die mittelalterlichen Hexen waren nicht bloß sehr bedauernswerte Geschöpfe, die unter der menschlichen Torheit schwer zu leiden hatten, sondern sie waren wirkliche Priesterinnen und Prophetinnen, sie hatten ... einen Bund mit den überirdischen Mächten geschlossen, ebenso wie jeder Priester aller Zeiten einen Bund mit solchen Mächten abschließt. Nur waren es angeblich böse Mächte, mit denen die Hexen einen Vertrag eingingen, es waren der Teufel und die unter seinem Namen versteckten alten heidnischen Götter, denen sie ihre Gelübde darbrachten und in deren Namen sie Zauberdinge vollführten ... Die Hexen waren Teufelsbräute, die Nonnen Gottesbräute ... Das alles gehört in den uralten Kampf zwischen den verschiedenen Religionen, Glaubens- und Kultsystemen hinein. Nicht erst in christlicher Zeit ist es die Frau, die gegen neue Glaubensformen, gegen die Kultur der Männer, gegen die Gemeindeorganisation ankämpft. Die Frau wird zur ‚Hexe', d. h. sie ist die Hüterin und Bewahrerin alter Glaubensformen, sie ist die Priesterin überwundener Götter. Die Frau ist konservativer als der Mann; sie behält die alten Geheimnisse, sie betet zu den Göttern ihrer Kindheit, sie sucht die Glaubensgebilde und -bräuche der menschlichen Kindheit immer wieder hervor. Darum ist sie ‚abergläubisch'. Man kann sagen, daß jede Frau der Gegenwart, die etwas auf Besprechungen, Wahrsagungen und andere Geheimkünste hält, eine unbewußte Priesterin untergegangener Religionen ist. Sie ist eine Kämpferin für den uralten, unterdrückten Zauberglauben, eine Kämpferin gegen den bestehenden höheren Glauben." [201]

Die zaubernden und wahrsagenden Frauen lebten bis in unser Jahrhundert gerade in katholischen Gegenden Süddeutschlands fort. Das katholische Priestertum konnte dieses Winkelpriestertum der Frau aus germanischer Vorzeit nicht unterdrücken. Die katholische Landbevölkerung besucht zwar den Gottesdienst und ruft den Priester zu Sterbenden; aber in alltäglichen Nöten (Krankheit, Viehseuche, Mißwuchs, Feindschaft) geht sie mit Vorliebe zu zauberkundigen Männern (meistens Schäfern) und Frauen, die nach uralten halb oder ganz geheimen Methoden helfen und heilen, Wunden „besprechen", die Schwermut „wegbeten", die Fruchtbarkeit der Felder und Tiere sicherstellen, aus der Hand, dem Zauberspiegel oder den Karten die Zukunft pro-

200 *Weiser-Aall*, Hexe, HWDA 3, 1827–1920; *Eckstein*, Milchhexe, HWDA 6, 293 bis 351; *Johann Kruse*, Hexen unter uns? Magie und Zauberglauben in unserer Zeit, Hamburg 1951; weitere Lit. *E. Stiglmayr*, RGG 3^3, 307 ff.; *Merzbacher*, LThK 5^2, 314 ff.; s. u. S. 479, Anm. 160.

201 Der Priester I, 24.

phezeien. Auch der Glaube an die Zauberkraft der Jungfräulichkeit oder Enthaltsamkeit ist nicht erloschen. Viele Zauberhandlungen können nur von unberührten Mädchen oder von Witwen vollzogen werden. Sogar die sakrale Prostitution hat sich in einzelnen Fruchtbarkeitsbräuchen erhalten, die nur von nackten Mädchen und Frauen vorgenommen werden können (s. o. S. 182). Auch hier gelten die Worte des großen Kenners der antiken Religion, Franz Cumont: „Die Frömmigkeit der Massen ist unveränderlich wie das Wasser in den Tiefen des Meeres; sie wird von den Oberströmungen weder mitgerissen noch erwärmt.“ [202]

Die hohen Religionen wurden im Lauf der Geschichte Männerreligionen. Der alte priesterliche Frauendienst wurde verdrängt, so im persischen Mazdaismus und in dem aus ihm hervorgegangenen Mithraskult, im Brahmanismus, in der israelitischen Religion, im Islām und im Christentum. Immerhin war auch in ihnen in der Ursprungszeit der Frau ein weiter Platz eingeräumt. Ebenso brach die religiöse Kraft der Frau immer wieder sieghaft durch.

In der vedischen Periode [203] waren der häusliche Feuer- und Opferdienst die gemeinsame Sache des Hausherrn und der Hausfrau gewesen. In den Upaniṣaden traten Frauen als Fragestellerinnen auf. Frühzeitig beschritten sie auch den Weg der Askese; teils zogen sie in Begleitung ihrer Männer, teils allein „aus der Welt in den Wald“. Einzelne Frauen waren sogar imstande, Männer hinsichtlich der Heilserkenntnis zu belehren. Bis in die neueste Zeit gab es in Indien unter Brahmanenfrauen Kennerinnen der alten Vedānta-Weisheit. Auch die mystische *bhakti* des Hinduismus wurde durch Dichterinnen verkündet wie die Tempelpriesterin Andal, die Marāṭhen-Dichterin Janabāī, die Asketin Lallā. Weibliche Heilige wirkten bis in unser Jahrhundert als Seelsorgerinnen („heilige Mütter“), so Saradā Devī, die Gattin Rāmakṛṣnas, und die zeitgenössische Rangā Mā [204] in Calcutta.

Schon die älteste von Pārśva gegründete Ordensgemeinschaft Indiens, die

202 Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 231.

203 *Clarisse Bader,* La femme dans l'Inde antique, Paris 1864; *Louis Jacolliot,* La femme dans l'Inde. La femme aux temps brahmaniques et dans l'Inde de décadence, Paris 1877; *Moritz Winternitz,* Die Frau in den indischen Religionen, I Die Frau im Brahmanismus, Leipzig 1920; *Paul Tuxen,* Kvinden i det gamle Indien, Festskr. utg. Köbenhavns Univ. 1944; *M. A. Indra,* The Status of Women in Ancient India, Banaras 1955²; *A. S. Altekar,* The position of woman in Hindu Civilisation, Banaras 1956; *Bhagavat Saren Upadhyaya,* Woman in Ṛgveda, Benares 1941²; *Johann Jakob Meyer,* Das Weib im altindischen Epos, ein Beitrag zur vergleichenden Kulturgeschichte, Leipzig 1915; *Pinkham Midreth Worth,* The status of women in Hinduism as reflected in the Purāṇas, the Mahābhārata and the Rāmāyana, Diss. New York 1941; *H. C. E. Zacharias,* La femme Indienne, London 1929; *S. Radhakrishnan,* Die Frau in der Hindugesellschaft. in: Religion und Gemeinschaft, übers. *Fr. Thierfelder,* Darmstadt o. J., 157–224.

204 Sri Sarada Devi the Holy Mother publ. by the President *Sri Ramakrishna Math,* Mylapoor-Madras 1949; *Svami Ganbhi Rananda,* Holy Mother Sri Sarada Devi, ebd. 1955.

der *Nirgrantha* („Fessellosen", s. o. S. 385), umfaßte auch Frauen. Die Nonnen des Jainistischen Ordens[205] heißen *sādhvī* („Wanderheilige") in der Sekte der „Weißgekleideten", *āryā* in der der „Luftgekleideten". Viele Frauen schlossen sich ihm an; sie rissen sich fünf Büschel ihres Haupthaares ab und verpflichteten sich auf die fünf *mahāvrata* (großen Mönchsgelübde). Wie Mahāvīra gründete Gotama Buddha einen Orden der *bhikṣuṇī*[206]. Er soll jedoch erst nach lebhaftem Sträuben auf Bitten seiner Ziehmutter Mahāpajāpatī dieser Gründung zugestimmt und außerdem den raschen Zerfall seiner Religion geweissagt haben; dabei soll er die Frauen mit dem Mehltau verglichen haben[207], durch den ein blühendes Reisfeld verdorben wird. Eine Reihe frauenfeindlicher Äußerungen aus seinem Munde sind überliefert. Den Mönchen wird verboten, sie anzusehen und anzusprechen[208]. Wahrscheinlich aber sind diese Äußerungen ebenso legendär wie die Weissagungen von dem Untergang seiner Religion. Buddha selbst verkehrte unbefangen mit Frauen, selbst Hetären, und ließ sich von ihnen zu Tisch laden[208a]. Er zeigte darin dieselbe Freiheit wie Jesus. Die Beichtformel *Pātimokkha,* eines der ältesten Dokumente des Buddhismus, erwähnt bereits die Nonnen, ebenso der große Patron des Buddhismus, König Aśoka.

Die alte Nonnengemeinde war der Mönchsgemeinde untergeordnet; sie hatte keine Selbstregierung. In religiöser Hinsicht jedoch standen die Nonnen den Mönchen gleich; sie führten dasselbe Leben, trugen dasselbe Gewand und waren wie die Mönche völlig kahl geschoren. Die *Therī-gāthā* („Lieder der Nonnen")[209] enthalten ergreifende Zeugnisse davon, daß Frauen Buddhas Heilslehre ebenso verstanden und seinen Heilspfad ebenso beschritten haben wie die Mönche. Auch sie sind heimisch in der Meditation.

Noch größere Bedeutung hatte der Dienst der *upāsikā* (Laienverehrerinnen). Erst deren Unterstützung machte die Entfaltung der Ordensgemeinde Buddhas möglich. Sie waren „grandiose Wohltäterinnen". sorgten für alles Äußere, Nahrung, Wohnung während der Regenzeit, Gesundheit. Das Urbild der buddhistischen Caritas ist die Matrone Visākhā; sie schuf die erste große Wohltätigkeitsanstalt für buddhistische Mönche.

205 *H. v. Glasenapp,* Der Jainismus 337 ff.; *A. Guérinot,* La religion Jaine 304 ff.

206 Die Regeln Cullavagga X; Vinaya Texts, transl. *T. W. Rhys Davids* and *H. Oldenberg* (SBE 20), Oxford 1920, 320–369; *Mary Summer,* Les religieuses bouddhistes depuis Sakya-Mouni jusqu'à nos jours, Paris 1873; *Mabel Bode,* Women leaders of the Buddhist reformation, Journ. As. Soc., 1893, 517–566; 763–798; *Max Schreiber,* Buddha und die Frauen, Tübingen 1903; *Marie E. L. van Goor,* De buddhistische Non, Diss. Leiden 1915; *Isaline Blau Horner,* Women under primitive Buddhism, laywomen and almswomen, London 1930.

207 Cullavagga X, 1, 6; SBE 20, 325 f.; *Winternitz,* Der ältere Buddhismus (RL 11) 142 ff.

208 Dīgha-nikāya XVI, 5, 9.

208a Dīgha-nikāya XVI 2, 19.

209 Psalms of the Early Buddhists I. Psalms of the Sisters by *Caroline Rhys Davids.* London 1909; s. o. S. 392, Anm. 107.

Der Mahāyāna-Buddhismus mit seiner Betonung der *mahā-karuṇā* gab dem Nonnenwesen einen Auftrieb. Die Zahl der Nonnen blieb zwar wesentlich geringer als die der Mönche, sie wurde in China auf ein Zehntel der Mönche geschätzt. In Japan wird das Nonnenwesen besonders von der *Jōdo*-Sekte gepflegt. Die Leitung der japanischen Nonnenklöster liegt in den Händen von Äbtissinnen, die von den Mönchen völlig unabhängig sind. Sie führen in den Klöstern eine *vita contemplative*, ähnlich der der Mönche, halten mehrmaligen gemeinsamen Gottesdienst und pflegen die stille Meditation. Viele chinesische und japanische Nonnen wirken als Priesterinnen in einer Gemeinde und gelten in jeder Hinsicht als den Priestern ebenbürtig. Missionar Karl Ludwig Reichelt[210] rühmt die chinesischen Nonnen wegen ihres „großen Werkes in religiöser und sozialer Hinsicht". In Japan üben die Nonnen auch Erziehungstätigkeit aus. Die Selbstbekenntnisse buddhistischer Nonnen können sich mit denen vieler abendländischer Nonnen messen. Wie abendländische Nonnen den Tag ihrer Profeß als den glücklichsten Tag ihres Lebens ansehen, so auch buddhistische chinesische Nonnen[210a].

In der altisraelitischen Religion[211] finden wir eine Reihe von Spuren eines weiblichen Priestertums. Frauen bringen mit ihren Männern (Ri. 13, 23; 1. Sam. 1, 3 ff.) oder allein im Heiligtum Jahwes Opfer dar (3. Mos. 12); Frauen verrichten Tempeldienste (2. Mos. 38, 8; 1. Sam. 2, 22); noch im Jahwetempel zu Jerusalem schlagen Frauen die Pauke (Ps. 68, 26). Vor allem weist die israelitische Religion ein weibliches Sehertum auf. Miriam, Moses' Schwester, stimmt als Prophetin *(nᵉbīʾā)* das Triumphlied über den Untergang der Ägypter an. Die „Richterin" und „Prophetin" Debora lenkt durch ihr Beschwörungswort die Schlacht gegen Sisera und singt das Siegeslied (Ri. 4, 4 ff.; 5, 1 ff.). Die Prophetin Hulda weissagt wie die großen Propheten (2. Kön. 22, 14 ff.). Bis in die neutestamentliche Zeit bestand dieses weibliche Prophetentum fort, wie das Beispiel der Greisin Anna in der Kindheitsgeschichte (Luk. 2, 36) zeigt. Erst im Spätjudentum wird die Frau im Gottesdienst zurückgedrängt[212]. In der Synagoge wird ihr nur eine passive Teilnahme in einem abgetrennten Raum zugestanden. Die Rezitation des *Šᵉmaʿ*

210 Truth and tradition in Chinese Buddhism, Shanghai 1927, 265.

210a Diary of a Buddhist Nun, Journal of Religion 1927, 612 ff.

211 *Fritz Wilke*, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im AT. Eine Studie zur israelitischen Kultur- und Religionsgeschichte, Leipzig 1907; *Max Löhr*, Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult, Leipzig 1908; *Georg Beer*, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919; *Johann Döller*, Das Weib im Alten Testament (Biblische Zeitfragen), Münster 1920; *Norbert Peters*, Die Frau im AT, Düsseldorf 1926.

212 *J. Götz*, Die Stellung der Frau im Judentum, nach den Urquellen beleuchtet, Riga 1929; *N. Klugmann*, Die Frau im Talmud, Wien 1898; *Bernhard Wachstein*, Literatur über die jüdische Frau (Ver. d. Bibl. d. isr. Kultusgem. Wien 7), 1931; *Nachum Wahrmann*, Untersuchungen über die Stellung der Frau im Judentum im Zeitalter der Tannaiten, Breslau 1933.

(s. o. S. 326) und das Tragen der Gebetsriemen ist ausschließliches Recht der Männer. Erst im Reformjudentum des 19. Jahrhunderts wurde die gleichberechtigte aktive Teilnahme am Gottesdienst der Frau zugestanden.

Eine Zurückdrängung der Frau im religiösen Leben zeigt auch die Geschichte des Islām[213]. Muḥammad verdankt der Hilfe seiner Gattin, daß er zum prophetischen Verkünder der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen wurde. In der Urzeit des Islām nahmen Frauen an den Gottesdiensten teil. Große weibliche Heilige wie die Liebesmystikerin Rābi'a al-'Adawīya[214] wirkten als Seelsorger, andere Frauen wie Suhda und Bint al-kamāl waren als Gesetzeslehrerinnen tätig und unterrichteten Männer, andere wieder als *Ḥadīth*-Überlieferinnen, Predigerinnen, Äbtissinnen von Nonnenklöstern, Erbauerinnen von Moscheen und Medresen. In der *Šī'a* wurde Muḥammads Tochter Fāṭima als Übermittlerin der göttlichen Lichtsubstanz vom Propheten auf seine Nachfolger angesehen; einzelnen Richtungen gilt sie sogar als Fleischwerdung des Göttlichen in der weiblichen Natur. Die Abschließung der Frau im Harem stammt aus Byzanz, die dem Propheten in den Mund gelegten frauenfeindlichen Äußerungen[214a] anscheinend aus dem christlichen Mönchtum.

Im Christentum[215] durchlief die Wertung der Frau eine wechselvolle Entwicklung. Eine Jungfrau empfängt den Welterlöser vom heiligen Geist. Der Engel grüßt sie als κεχαριτωμένη (Gesegnete, Begnadete); sie nimmt demütig Gottes Botschaft an und spricht: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte" (Luk 1, 28. 38). Frauen[216] teilten das Wanderleben Jesu und dienten ihm, unter ihnen Maria Magdalena (Luk. 8, 2 ff.). Neben den Zöllnern verkündete er den Dirnen die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden. Jesus spricht von der großen Sünderin: „Ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat" (Luk. 7, 47). Maria, die seinen Worten lauscht, wird gegenüber der geschäftigen Martha als die geprie-

213 *Martin Hartmann,* Die Frau im Islam, Halle 1909; *Amer Ali Syed,* The legal position of woman in Islam, London 1912; *Fahmy Mansour,* La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme, Paris 1913; *W. J. A. Kernkamp,* De Islam en de vrow, Diss. Amsterdam 1935; *Violet Rhoda Jones,* Woman in Islam ... with spec. ref. to India, Lucknow 1941; *Ruth Fancis Woodsmall,* Moslem Women enter a new world, New York 1936, dt. Der Aufstieg der mohammedanischen Frau, Erlenbach-Zürich 1938.

214 *Margaret Smith,* Rābi'a the Mystic and her fellow-saints in Islam, Cambridge 1928.

214a Abū Tālib, Qūt al-Qulūb II 252 bei *M. Smith,* a.a.O. 133 f.

215 *A. Oepke,* Γυνή, ThWNT 1, 776–790; *Marie Thérèse Godale,* Le féminisme de la Bible, Paris 1930; *P. J. Bratsiotis,* Ἡ γυνὴ ἐν τῇ βίβλῳ, Athen 1940²; *Franz Joseph Leenhardt,* La place de la femme dans l'église d'après le NT (Ess. Theol. et Rel. 26), Montpellier 1948; *F. J. Leenhardt – F. Blanke,* Die Stellung der Frau im NT und in der alten Kirche, Zürich 1949.

216 *Johannes Leipoldt,* Jesus und die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt, Leipzig 1921; *Ders.,* Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954; *P. Ketter,* Christus und die Frauen, 2 Bde., Stuttgart 1949/50.

sen, die das bessere Teil erwählt hat (Luk. 10, 42). Die Frauen harrten in einiger Entfernung vom Kreuze aus, nachdem die Jünger geflohen waren. Frauen, darunter Maria Magdalena, nahmen an der Bestattung Jesu teil (Mk. 15, 47); sie eilten, nachdem der Sabbat um war, zum Grabe und fanden es leer; aus dem Munde des Engels empfingen sie die Nachricht von der Auferstehung und den Befehl, sie den Jüngern zu verkünden (Mk. 16, 2 ff.). Maria Magdalena wird deshalb *apostola apostolorum* genannt. Nach Augustinus war die ganze Kirche in ihrer Person repräsentiert: „ecclesiae persona erat in una femina" (Serm. 243, 2). Maria Magdalena wurde in der christlichen Gnosis zur Trägerin einer christlichen Geheimüberlieferung[217].

In der Urgemeinde galt der paulinische Grundsatz: „Hier ist nicht Mann noch Weib ... denn ihr seid allzumal einer in Christo" (Gal. 3, 28)[218]. Die Frau stand im kirchlichen Leben gleichberechtigt neben dem Manne. Ihre Wirksamkeit[219] umfaßte vier Gebiete: *1.* das prophetische Amt: Frauen wirkten als Prophetinnen, so die vier Töchter des Evangelisten Philippus (Apg. 21, 8 ff.). Als solche traten sie im Gottesdienst auf, verkündeten das Evangelium, weissagten und beteten (1. Kor. 11, 5; Justin, Dial. c. Tryph. 88), sprachen sogar die eucharistischen Gebete. Frühzeitig setzte jedoch eine Gegenbewegung ein und machte das *mulier taceat in ecclesia* zur Norm (1. Tim. 2, 12; 1. Clem. 21, 7 und die offensichtlich interpolierte Stelle 1. Kor. 14, 34 f.). Die Auseinandersetzungen zwischen den Gegnern und Verfechtern der weiblichen Verkündigung in der Kirche fand ihren Niederschlag in den Streitgesprächen der Jünger mit Jesus, welche in gnostischen Schriften berichtet werden. Nach der *Pistis Sophia*[219a] stellt sich in diesem Streit Jesus auf die Seite Maria Magdalenas. *2.* die Lehrtätigkeit, die missionarische und katechetische Arbeit. Paulus zählt eine Reihe von Frauen zu seinen „Mitarbeiterinnen" und „Mitkämpferinnen" (Röm. 16, 3; Phil. 4, 2 f.), er rühmt vor allem Phöbe,

217 Pistis Sophia, hrsg. v. *Carl Schmidt,* Leipzig 1925. S. u. Anm. 219a.

218 *P. Tischleder,* Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus (Neut. Abh., hrsg. v. *M. Meinertz),* Münster 1923; *W. Michaelis,* Paulus und die Frauen, Bern 1931; *Hazel Elna Foster,* Jewish and Graeco-Roman influences upon Paul's attitude towards women, Chicago 1936; *L. Hick,* Die Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit, Köln 1957; *E. Kähler,* Die Stellung der Frau in den paulinischen und deutero-paulinischen Briefen, Diss. Kiel 1957.

219 *Leopold Zscharnack,* Die Frau in der ältesten Christenheit, Göttingen 1902; *Lydia Stöcker,* Die Frau in der alten Kirche, Tübingen 1907; *J. P. Kirsch,* Die Frauen des kirchlichen Altertums, Paderborn 1912; *Ed. Al. von der Goltz,* Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, Potsdam 1914; *T. B. Alworthy,* Women in the Apostolic Church, Cambridge 1917; *Arnolda C. E. Gerlings,* De vrouw in het oud christelijke gemeenteleven, Ak. Proefschrift, Amsterdam 1913; *Friedrich Anger,* Die Frau im römischen Christenprozeß ..., Leipzig 1905; *Henriette Dacier,* Saint Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'église grecque, Paris 1907; *Dora Aileen Longee,* The state of women as seen in the earlier Latin Patristic writers, Urbana Ill. 1926.

219a Koptische gnostische Schriften hsg. v. *Carl Schmidt,* bearb. *W. Till* I² (GCS 45), Berlin 1954, 16 f., 34, 77.

die „Diakonisse von Kenchreae" (Röm. 16, 1 f.). Die legendenumwobene Paulusschülerin Thekla lehrte, taufte und heilte Kranke. Frühzeitig wurden die Frauen aber auch von der katechetischen Tätigkeit ausgeschlossen. *3.* die caritative Tätigkeit. Diese oblag ursprünglich den Witwen[220], die eine Art Kongregation in der Gemeinde bildeten. Aus ihnen wurden geeignete, über sechzig Jahre alte Frauen zu einem besonderen Gemeindeamt, dem *Viduat,* erhoben, dem weiblichen Gegenstück zum Presbyteramt; sie hießen πρεσβυτίδες, καλογρίαι („schöne Alte") oder διακόνισσαι. Bald aber wurden die Witwen-Diakonissen von den Jungfrau-Diakonissen zurückgedrängt. *4.* Zu den Aufgaben der Diakonissen[221] gehörten auch liturgische Dienste: Aufsicht beim Gottesdienst, Assistenz bei Taufe und Firmung, Überbringung der Eucharistie an Kranke. Die Ordination zum Diakonissenamt erfolgte wie die zum männlichen Presbyter und Diakon durch den Bischof mit Handauflegung und Herabrufung des heiligen Geistes, später auch durch Bekleidung mit der Stola und Ergreifen des Abendmahlskelches. Mit dem Aufhören der Erwachsenentaufe verschwand die Diakonisse aus dem Gemeindedienst und lebte nur in Klöstern weiter, vereinzelt in östlichen Kirchen bis zum heutigen Tage. Im Abendland hörte das Diakonissenamt frühzeitig auf und erhielt sich nur in dem halb klösterlichen Kanonissentum[222]. Nur die außerhalb der Großkirche stehenden häretischen Gemeinschaften wie die Marcioniten und Montanisten hielten am urchristlichen Frauenamt fest.

Diese fortgesetzte Zurückdrängung des Frauendienstes in der Kirche hängt zusammen mit einer fortschreitenden Geringschätzung der Frau, die als Verführerin nicht nur des Mannes, sondern auch der Engel[223] für unfähig zur Übernahme eines kirchlichen Amtes und zum Empfang einer kirchlichen Weihe angesehen wurde. Insbesondere lebte im Mönchtum eine unnatürliche Frauenverachtung, selbst bei großen Kirchenlehrern wie Augustinus, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin[224]. Letzterer bezeichnet den Mann als „Prinzip und Zweck des Weibes", der nach der Zeugung von einem vollkommenen männlichen Wesen trachte; wird dennoch ein weibliches Wesen

220 *J. Viteau,* L'institution des diacres et des veuves, Rev. d'histoire ecclesiastique 22 (1926) 513–537; *A. Rosembert,* La veuve en droit canonique jusqu'au XIV^e siècle, Paris 1923.

221 *Nathanael Bonwetsch,* Das Amt der Diakonisse in der alten Kirche, Mitau 1890; *August Friedrich Ludwig,* Weibliche Kleriker in der katholischen Kirche, München 1910; *Adolf Kalsbach,* Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg 1926; *J. Forget,* Diaconesses, Dictionnaire de Théol. Cath. IV, 685–763; *JosephineMeyer,* Monumenta de viduis diaconisses virginibusque tractantia (Floril. Patrist. 42), Bonn 1938; *Friedrich Wiechert,* Die Geschichte der Diakonissenweihe, EhK 21 (1939) 57–76; *Evangelou D. Theodorou,* Ἡ χειροτονία ἢ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν, Athen 1954.

222 *Karl Heinrich Schäfer,* Die Diakonissenstifter im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtl. Stud. 43/44), Stuttgart 1907.

223 *Tertullian,* De virg. vel. 7; de praescr. haer. 41, 5.

224 S. Th. I q. 92 a. 1 ad 1; q. 93 a. 4; III Suppl. q. 39 a. 1.

geboren, so sei es „aliquid deficiens et occasionatum". Die Frau befindet sich deshalb von Natur im „status subiectionis" gegenüber dem Manne und ist unfähig zur Übernahme eines kirchlichen Amtes und zum Empfang einer kirchlichen Weihe. Dieser Grundsatz wurde maßgebend für das kanonische Recht der römischen Kirche[225]. Unter dem Einfluß solcher Gedanken entstand eine ausgedehnte frauenfeindliche Literatur im Mittelalter[226].

Der Verachtung der natürlichen Frau steht gegenüber eine grenzenlose Verehrung der unberührten Jungfrau. Schon Paulus stellt die Jungfräulichkeit über die Ehe (1. Kor. 7). Fast alle Kirchenlehrer haben die Virginität in überschwenglicher Weise verherrlicht (s. o. S. 201). Die alte Kirche gab den jungfräulichen Asketen eine privilegierte Stellung nach den Witwen und Diakonissen[227]. Die kirchliche Jungfrauenweihe (s. o. S. 245) trug den Charakter einer Vermählung. Zur Überreichung des Schleiers traten im Mittelalter die Brautkrone und der Brautring. Diese Schätzung der asketischen Virginität bildete jedoch eine Vorstufe für die Wertung der Frau als selbständiger religiöser Persönlichkeit. Das Nonnentum[228] entfaltete trotz der Schranken des kanonischen Rechts starke schöpferische Kräfte. Beispiele sind auf dem Gebiet der Mission Lioba, auf dem Gebiet der kirchlichen Leitung Brigit von Kildare, auf dem der Ordensreform Teresa von Jesu, auf dem der Caritas Elisabeth von Thüringen, auf dem des Schulunterrichts Mary Ward, auf dem der mystischen Schau Gertrud von Helftä und Katharina von Genua, auf dem der Sprachschöpfung Mechthild von Magdeburg, auf dem der Dichtung Hroswitha

225 *Hildegard Borsinger,* Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche, Diss. Zürich 1930; *H. L. Goodge,* The Place of Women in the Church (Handbook of Cath. Faith 11), London 1917.

226 *August Wulff,* Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts (Roman. Arb. 4), Halle 1914.

227 *Josef Wilpert,* Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, Freiburg 1892; *Inige Feusi,* Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, sein Fortleben im Mittelalter, Diss. Freiburg (Schweiz) 1917; *Athanasius Wintersig,* Die Jungfrauenweihe, Düsseldorf 1926; *Rosamund Nugent,* Portrait of the consecrated women in Greek Christian Literature of the first four Centuries, Diss. Washington 1941; *René Metz,* La consécration des vierges dans l'Eglise romaine, Paris 1954.

228 *L. Eckenstein,* Women under monasticism, Cambridge 1896; *Hieronymus Wilms,* Aus mittelalterlichen Frauenklöstern, Freiburg 1916; *Margarete Weinhandl,* Deutsches Nonnenleben: Das Leben der Schwestern zu Töss und der Nonnen von Engeltal, und Büchlein von der Gnaden Überlast, übertr. München 1921; *Alfons Väth* SJ, Die Frauenorden in den Missionen. Eine Untersuchung über die Beteiligung der katholischen Ordensschwestern am Weltapostolat der Kirche vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Aachen 1920; *Sixta Kasbauer,* Die Teilnahme der Frauen im Missionswerk, Münster 1928; *Anne Marie Heiler,* Mystik deutscher Frauen im Mittelalter, Berlin 1929; *Dies.,* Die Mystikerin in der Kirche, EhK 21 (1939) 88–112; *Stephanus Hilpisch,* Aus deutschen Frauenklöstern, Wien 1931; *M. Bobilhier,* La musique dans les couvents de femmes depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, Paris 1948.

von Gandersheim, auf dem der humanistischen Bildung Caritas Pirkheimer. Mittelalterliche Nonnen haben gottesdienstliche Andachtsformen geschaffen, die Gemeingut der römischen Kirche geworden sind. Die universellste Nonne ist Hildegard von Bingen[229], die zugleich mystische Visionärin, Prophetin, Naturforscherin, Ärztin, Dichterin und Komponistin war.

Die Frau war nicht nur aktiv im kirchlichen Leben tätig, sondern wurde selbst Gegenstand der Verehrung. Maria wurde nicht nur als die Mutter des ewigen Gottessohnes[230] verehrt, sondern als Urbild der Jungfräulichkeit und Mutterschaft. Der Dichter des Heliand[231] und Otfried von Weißenburg[232] preisen sie als „die Maid, die viel schöne", „der Frauen schönste", „aller Mütter teuerste", das „edelbürtige Weib", als die Magd, Frau und Mutter schlechthin. Die Marienverehrung weitete sich im Minnesang zur Frauenverehrung aus. Der geistliche Minnesänger Heinrich Seuse erklärt: „Es ist meine Gewohnheit, daß ich allen Frauen gern Ehre erweise um der zarten Mutter Gottes willen im Himmelreich."[233] In diesem Sinne sind auch die großen protestantischen Dichter Marienverehrer gewesen. Erich Bockemühl spricht vor dem Madonnenbild: „Jede Mutter mit dem Kinde bist, Maria, Jungfrau du."[234]

Die Reformation verfocht gegenüber der katholischen Verherrlichung der Virginität die Gottgewolltheit der Ehe. Sie zerstörte viele segensreiche Einrichtungen des Nonnentums, legte aber den Grund für ein neues häusliches Frauenideal[235]. Im Luthertum erhielt sich gleichwohl die Marienverehrung[236] — Luther selbst bezeichnete Maria als „die Frau über allen Frauen", die „Fürstin unter dem ganzen Menschengeschlecht", „die höchste, edelste und heiligste Mutter"; „kein Weib gibt einem Manne so reine Gedanken als diese Jungfrau"[237].

229 *Johannes May,* Die hl. Hildegard von Bingen, (1911) München, 1929²; Lit.: *Graef,* LThK 5², 341 f.

230 *Heiler,* Die Hauptmotive des Madonnenkultes, Zeitschr. f. Theol. und Kirche, N. F. 1 (1920) 417–447; *Ders.,* Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte, Hochkirche 13 (1931) 172–203; *Ders.,* Die Madonna als religiöses Symbol, Eranos-Jahrbuch 1934; 277–317; *Ders.,* RGG 4³, 763 ff.; *Carlo Cechelli,* Mater Christi, 4 vol., Rom 1956–1959.

231 Hrsg. v. *E. Sievers* (1878) 1935; *O. Behagel* (1882), 1958⁷ von *W. Mitzka;* übers. v. *K. Simrock* (1856) 1921; *P. Herrmann* (Reclam-Bücherei), Leipzig 1925²; *Fr. Genzmer* (Reclam) 1949.

232 Hrsg. v. *O. Erdmann* (1882), 1934² von *E. Schröder,* übers. v. *J. Kelle,* Prag 1870; *Anne Marie Heiler,* Die Gottesmutter in der alten deutschen Dichtung, Hochkirche 13 (1931) 214–228.

233 Leben Kap. 18; Deutsche Schriften, hrsg. v. *K. Bihlmeyer,* Stuttgart 1907, 47.

234 Die moderne Mariendichtung; eine Anthologie, Gotha 1928, 84.

235 *Käthe Stricker,* Die Frau in der Reformation (Quellenhefte zum Frauenleben in der Geschichte), Berlin 1927; *Hanna Beckmann,* Evangelische Frauen in bahnbrechender Tätigkeit im 19. Jhdt. (Quellenhefte 20), Berlin 1927.

236 *Reintraud Schimmelpfennig,* Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952.

237 Erl. 3², 423 f.; 10², 140; 57, 272.

Nachdem im staatlichen Leben der Grundsatz der „Gleichberechtigung" von Mann und Frau sich mehr und mehr durchgesetzt hatte, bahnten sich auch im kirchlichen Raum neue Wege für den Dienst der Frau in der Kirche an. Unter dem Einfluß der allgemeinen Frauenbewegung entstand ein kirchliches Frauenamt[238], teils ein begrenztes wie das Diakonissenamt der anglikanischen Kirche[239] und das Vikarinnenamt in verschiedenen evangelischen Kirchen, teils ein volles weibliches Pfarramt, so in verschiedenen kongregationalistischen, methodistischen und baptistischen Kirchen der Vereinigten Staaten, neuerdings auch in einzelnen deutschen Kirchen sowie in der dänischen, schwedischen und norwegischen lutherischen Kirche[240].

Die Christengemeinschaft und die polnische Mariawitenkirche lassen die Frau zu allen Stufen der Hierarchie zu, nicht nur zum Priesteramt, sondern auch zum Bischofsamt.

So zeigt die Wertung der Frau in der christlichen Kirche ein Fortleben ihrer verschiedenen Funktionen auf der primitiven Stufe: sie fuhr fort, Helferin und Heilerin zu sein in der Krankenpflege, Zauberin und Runenkennerin in der hohen Bildung, Seherin in der Mystik und Prophetie, Hierodule in der Würde der *sponsa Christi* und Opferpriesterin in der Caritas. Der uralte Gedanke, daß die Frau göttlichen Wesens ist, setzte sich trotz aller widerstrebenden Tendenzen, die aus der patriarchalischen Gesellschaftsverfassung kamen, immer wieder durch[241].

13. Nicht nur der lebende, sondern auch der t o t e M e n s c h wird als heilig, d. h. „machterfüllt", angesehen[242]. Der Glaube an ein Fortleben des

238 *Gertrud Bäumer,* Die Religion und die Frau, Sieben Vorträge beim 5. Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1911; *Edith Picton-Turbervill,* Should women be priests and ministers?, London 1916; *H. L. Goodge,* The place of women in the Church, London 1917; *Agnes Maude Royden,* The Church and women, New York 1925; *Gertrud Spörri,* Die Frau im Priesterberuf, Stuttgart 1929; *Arno Lehmann,* Weltweiter Frauendienst, Dresden 1938; *Charlotte von Kirschbaum,* Der Dienst der Frau in der Wortverkündigung, Zollikon 1951; *Kathline Bliss,* The Service of Women in the Churches, London 1952; dt. Frauen in den Kirchen der Welt, übertr. v. *Maria Weigle,* Nürnberg 1954; *C. C. Ryrie,* The place of women in the Church, New York 1958.

239 *Alwyn Dunelm,* The order of Deaconesses, London 1948; *Ethel Panton* and *Dorothy Batho,* The Order of Deaconesses, London 1957.

240 *Märta Tamm-Götlind,* Kvinnliga präster jorden runt, Stockholm 1957.

241 *Gertrud v. Le Fort,* Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit und die zeitlose Frau. München 1934.

242 *J. G. Frazer,* The belief in immortality and the worship of the dead, 3 Bde., London 1913–1924; Ancestor worship (mehrere Verf.), ERE 1, 425–467; *Bertholet,* RGG 5^2, 1239 ff.; *Fr. Pfister,* Ahnenkult, RAC 1, 190 ff.; *Ad. E. Jensen,* Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951, 357 ff.; *Elisabeth Camerling,* Über Ahnenkult in Hinterindien und auf den großen Sunda-Inseln, Rotterdam 1928; *Johs. Frey,* Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898; *C. Grüneisen,* Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle 1900; *N. Söderblom,* Les Fravashis, Etude sur les traces dans le Mazdéisme d'une ancienne conception

Menschen verbindet sich mit der Furcht vor schädigenden Einflüssen, insbesondere Verursachung von Krankheiten. Schutz gegen die gefährlichen Wirkungen bieten apotropäische Handlungen (s. o. S. 177 ff.), Beschwörungen (s. o. S. 314 f.), Opfer von Speise und Trank (s. o. S. 207), besonders Blutspenden (s. o. S. 190). Aus dem Heer der anonymen Totengeister heben sich bestimmte namentlich genannte heraus.

a) Die Ahnen werden vorwiegend – obgleich nicht ausschließlich – als freundliche Geister und Schutzgeister gedacht. Sie können aber, wenn sie nicht verehrt oder sonstwie erzürnt werden, dieselben schädigenden Wirkungen hervorbringen wie die Totengeister. Sie werden vornehmlich als Helfer und Spender verehrt. Die Ahnenverehrung ist gekennzeichnet durch regelmäßige Speisung an ihren Gräbern oder vor ihren Symbolen und durch regelmäßigen trauten Umgang. Für die gefährliche Reise durch das Jenseits wird dem Toten durch Zaubersprüche Hilfe geleistet. Die Totenverehrung ist die praktische Religion bei vielen primitiven Stämmen; sie ist besonders entwikkelt bei den Bantu. Auch in allen antiken Religionen ist die Ahnenverehrung heimisch. Die reichste Entwicklung fand sie in der chinesischen Religion[242a], die durch „Pietät" *(hsiao)* gegenüber den Ahnen gekennzeichnet ist. Auch in Indien[242b], Griechenland (κῆρες)[243], Rom *(di parentum)*[244], bei den Persern *(fravaši)* und Kelten nimmt der Toten- und Ahnenkult einen breiten Raum ein. Der Ahnenkult sichert das Fortbestehen des Familienzusammenhanges auch nach dem Tode.

b) Über die Ahnen im allgemeinen ragen die toten Herrscher hervor. Das Häuptlings-Mana dauert nach dem Tode fort. Wie die Familien die Ahnen, so ehrt der Stamm und das Volk die Häuptlinge und Könige. Besonders ausgedehnt war diese Verehrung in Ägypten; die Riesenbauten der Pyramiden dienten auch dazu, das Wohlwollen der toten Könige zu sichern. Nach dem Vorbild der hellenistischen Herrscher wurde den römischen Kaisern nach dem Tode die Apotheose[245] zuteil, in verchristlichter Form auch den byzantinischen Kaisern (s. o. S. 369).

sur la survivance des morts, Paris 1899; *W. F. Otto,* Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Berlin 1923; *Nilsson,* GGR 164 ff.; *Franz Boemer,* Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Leipzig 1943; *Wolf v. Unwerth,* Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen, Breslau 1911; *J. v. Trautwitz-Hellwig,* Urmensch und Totenglaube, München 1929; *Paul Geiger,* Totenkult, Totenspende, HWDA 8, 1079 ff.; 1095 ff.

242a *M. T. Yates,* Ancestral Worship, Shanghai 1877; *James Thayar Addison,* Chinese Ancester Worship, London 1925.

242b *W. Caland,* Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893.

243 *W. J. Woodhouse,* Keres, ERE 7, 687 f.

244 *Wissowa,* RKR² 232 ff.

245 Lit.: *Nilsson,* GGR II, 496; *A. Strong,* Apotheosis and after life, London 1915; *Heiler,* Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: Sacral kingship 556; s. o. S. 367 f., Anm. 14.

c) Neben den Herrschern wird den Heroen[246] besondere Verehrung zuteil, vornehmlich Menschen, die im irdischen Leben Kraft angesammelt haben, besonders im Kriege. Die gefallenen spartanischen Krieger wurden zu Heroen erhoben. Dieser Heroenkult bildete eine der Voraussetzungen für den altchristlichen Märtyrerkult.

d) In höheren Religionen tritt an die Stelle des Kultes der Ahnen, Herrscher und Heroen die Verehrung religiöser Persönlichkeiten[247]. Im Taoismus ist der „Gottmensch", der „wahrhaftige Mensch" Träger des *Tao;* im Konfutsianismus wurde, obgleich erst nach Jahrhunderten, K'ung-fu-tzŭ vergottet. Im Jainismus werden die *Jina* („Überwinder", d. h. Erlösten) oder *thīrtaṅkara* („Furtenmacher", d. h. die den Übergang über den Strom des Geburtenkreislaufs gefunden haben) verehrt, im Buddhismus die Buddhas, nicht nur Gotama, sondern die vielen anderen, welche Erleuchtung gefunden haben, darunter der große Patron des Buddhismus, König Ašoka; in China die *lo-han* = *arhat* (Vollkommenen), im Mahāyāna-Buddhismus die barmherzigen *bodhisattva.* Die lamaistische Kirche Tibets hat ganze Heiligenlisten. Im chinesischen und japanischen Buddhismus werden die Gründer der Sekten verehrt: Bodhidharma, Kōbō Daishi, Hōnen Shōnin, Shinran Shōnin und Nichiren. Der Hinduismus verehrt berühmte Priester und Asketen als *avatāra* der Gottheit nach dem Tode. Der Mazdaismus kennt die Verehrung Zarathuštras und seiner Nachfolger im Zusammenhang mit der alten Heldenverehrung und der Verehrung der *fravaši.*

Im Islām als einer Religion des strengen Monotheismus galt *širk* (die Beigesellung anderer Wesen zu Allāh)[248] als größte Blasphemie. Gleichwohl wurde Muḥammad[249] in der islamischen Volksfrömmigkeit und Theologie zum Fürsprecher der Menschen beim Jüngsten Gericht. Im Laufe der Zeit wurde er zum ‚vollkommenen Menschen' *(insān kāmil),* dem Idealbild des gottverbundenen Menschen. Einzelne Mystiker wurden schon früh als *aulia* (Plural von *walī Allāh,* „Freunde Gottes")[250] verehrt und ihre Wunderkräfte als fortdauernd angesehen. Alte Kultstätten wurden mit dem Namen eines *walī* verbunden; auf diese Weise drangen manche Lokalgötter aus vor-

246 *Friedrich Pfister,* Der Reliquienkult im Altertum (RVV V), 2 Bde., Gießen 1909 bis 1912; *P. Foucart,* Le culte des héros chez les Grecs (Mém. de l'acad. des inscr. et belles-lettres 42), Paris 1918; Heroes and Heroe-gods (mehrere Verf.), ERE 6, 633–668; *Nilsson,* GGR I, 170 f.; *L. R. Farnell,* Greek Hero cults and ideas on immortality, London 1921; *Dihle,* RGG 4³, 270 f. (Lit.).

247 Saints and martyrs (mehrere Verf.), ERE 11, 49–82; *Mensching,* RGG 3³, 168 ff.

248 Shirk, HWI 693 ff.

249 *Tor Andrae,* Die Person Mohammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde, Stockholm 1918.

250 *Trumelet,* Les saints de l'Islam, Paris 1881; *Ignaz Goldziher,* Mohammedanische Studien, Halle 1888, II, 275–378; Walī, HWI 793 ff.; *E. Dermenghem,* Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris 1954; *R. Kriss* und *H. Kriss-Heinrich,* Volksglaube im Bereich des Islam I, Wiesbaden 1960.

islamischer Zeit als Heilige in den Islām ein, was sowohl in Nordafrika wie in Anatolien und in Indien zu beobachten ist. Auch zahlreiche Frauen finden sich unter diesen Heiligen, zu deren Gräbern die Gläubigen wallfahren und die sie um Fürsprache anflehen. In der *Šī'a* nehmen unter den *walī* einen besonderen Platz die Propheten-Enkel und Söhne 'Alī's, Ḥasan und Ḥusain, ein, die als Fortpflanzer einer geheimnisvollen Lichtsubstanz angesehen werden. Die Wahhābiten als Verfechter eines puritanischen Islām bekämpfen die Heiligenverehrung als *širk*, als Bedrohung der Einzigkeit Allāhs.

Auch im Christentum hat sich ein Heiligenkult[251] entfaltet, der als Märtyrerkult entstanden war. Die Märtyrer[252] galten Christus ähnlich, weil sie wie der Erlöser ihr Blut hingaben und durch ihren Blutsamen die Kirche zum Blühen brachten — *sanguis semen christianorum* (Tertullian, Apol. 50). Das Martyrium bedeutet eine immer erneute Offenbarung des Mysteriums von Golgatha; Christus leidet, stirbt und siegt in den Märtyrern. Die Verehrung durch das Volk geschah in ähnlichen Formen wie der antike Heroenkult; er bestand in der Heilighaltung der Gräber, der Reliquien und der Anrufung der Heiligen (zuerst bezeugt als Akklamation auf Inschriften). In der liturgischen Heiligenverehrung war die Kirche zunächst zurückhaltend; sie beschränkte sich auf die Erwähnung der Namen in der Eucharistiefeier: „martyres nominantur, non tamen invocantur", wie Augustin betont[253]. In manchen alten Liturgien wird nicht zu den Heiligen gebetet, sondern für sie, d. h. für ihre Vollendung bei der Auferstehung der Toten[254].

Zu den Märtyrern traten hinzu die Konfessoren, Bischöfe, Mönche, Lehrer, jungfräulichen Asketinnen und Witwen-Asketinnen. So entwickelte sich ein ganzer Heiligenhimmel. Charakteristisch ist die Entstehung der Allerheiligenlitanei[255] analog den antiken Götterlitaneien; das Pantheon in Rom wurde in eine allen Heiligen geweihte Kirche verwandelt. In der östlichen wie in der westlichen Kirche wird ein Allerheiligenfest[256] gefeiert.

251 *B. Klausing*, RGG 3³, 171 ff.; *Ernst Lucius*, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, hrsg. v. *G. Anrich*, Tübingen 1904; *Max von Wulf*, Über Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, Leipzig 1910; *J. P. Kirsch*, Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften, Köln 1897; *Ders.*, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Altertum, Mainz 1900; *Peter Dörfler*, Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, München 1913; *Hippolyte Delehaye*, Les origines du culte des martyrs, Brüssel (1912), 1933²; *Ders.*, Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, ebd. 1927; *Carl Albrecht Bernoulli*, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900.

252 *Hans Freiherr v. Campenhausen*, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936; *Th. Klauser*, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika, 1942. S. o. S. 139.

253 De civ. Dei XXII, 10.

254 *F. E. Brightman*, Eastern Liturgies I, 128 f., 275 f.; *Marius Férotin*, Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique . . . , Paris 1904, 235 f.

255 *H. Frank*, LThK 1², 348.

256 *Balth. Fischer*, LThK 1², 348 f.

Jünger als die Märtyrerverehrung und gleich jung wie die Verehrung der Bekenner und Jungfrauen ist die der Gottesmutter. Sie entwickelte sich allmählich zum Madonnenkult[257]. Die erste Stufe war die der Anerkennung Marias als jungfräulicher Asketin; Maria ist ἀειπάρθενος, *semper virgo,* Jungfrau vor, in und nach der Geburt; darum ist sie Urbild aller jungfräulichen Seelen. Auf der zweiten Stufe wird sie als θεοτόκος, *Deipara,* Gottesgebärerin gepriesen — ein Ausdruck, der anscheinend schon von Hippolyt[258] und Origenes[259] nach Analogie der Bezeichnung der Isis als Mutter des Horus[260] gebraucht und durch das Konzil von Ephesus im Jahre 431 dogmatisiert wurde. Auf der dritten Stufe wird sie zur Heilsmittlerin *(corredemptrix),* die aktiv teilnimmt am Erlösungswerk ihres Sohnes, wobei eine völlige Parallelisierung von Christus und Maria erfolgt. Auf der vierten Stufe erhebt sie sich zur *regina caeli,* deren Leib im Paradies aufbewahrt wird oder in den Himmel aufgenommen wurde, der Königin der Engel und Heiligen[261]. Als Himmelskönigin wird sie fünftens zur universalen Mittlerin und Fürbitterin, zur Helferin in allen Nöten des Leibes und der Seele. Bei dieser Entwicklung ist der Einfluß des antiken Muttergöttinnenkultes[262] deutlich erkennbar. Sechstens wurde Maria frühzeitig zum Urbild der Kirche (so schon Offb. 12, 1 ff.), in der mittelalterlichen deutschen Marienverehrung (erstmals im Heliand) zum Urbild aller Jungfrauen und Frauen (s. o. S. 425).

Die kirchliche Heiligenverehrung umfaßt zwei Sphären. Erstens: Die Nachahmung der Heiligen wegen ihres religiös-sittlichen Vorbildes. Christus gewinnt in den Heiligen Gestalt; die Heiligenverehrung ist ein Stück *imitatio Christi.* Zweitens: Die Gebetsgemeinschaft mit den Heiligen: α) Ihre älteste Form ist das Gebet f ü r die Heiligen, die beim Kommen des Herrn vollendet werden mögen (s. o. S. 429). β) Ihre zweite Form ist das Gebet m i t den Heiligen, das Beten in der großen *communio sanctorum,* der Hinweis auf das Mitbeten und Fürbitten der Heiligen im Gebet zu Gott: „da nobis intercedente beato N. N." γ) Die dritte Form ist die direkte Anrufung der

257 S. o. S. 425, Anm. 230–237.

258 *Hugo Rahner,* Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Theotokos, Zeitschr. f. kath. Theol. 1935, 73 ff.; dazu *Carlo Cechelli,* Mater Christi I, Rom 1956, 145, Anm.

259 *Socrates,* Hist. Eccl. 7, 32, 17.

260 *Bonnet,* RLÄR 328.

261 *Fr. Heiler,* Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene, Oekumenische Einheit 2 (1951) 4–44.

262 *Efraim Briem,* Moder- och fruktbarhetsgudinnor i den sumerisk-babyloniska religionen, Lund 1918; *K. Tallqvist,* Madonnenkultens förhistorie, Helsingfors 1920; *Kurt Leese,* Die Mutter als religiöses Symbol, Tübingen 1934; *Leonhard Franz,* Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa, Leipzig 1938; *Erich Neumann,* Die große Mutter, Zürich 1953; *E. O. James,* The Cult of the Mother-Godess, London 1959; *Jean Przyluski,* La grande déesse, Paris 1950; *F. C. Grant, W. v. Soden,* RGG 4³, 1227 ff.

Heiligen und die Bitte, Fürsprache bei Gott einzulegen: *ora pro nobis.* Mit dieser direkten Anrufung drang der antike Sondergott-Glaube in die Kirche ein: den einzelnen Heiligen wurden verschiedene Gebiete der menschlichen Berufe und Nöte zugewiesen[263]: Joseph wurde der Patron der Handwerker, Florian und Sebastian Soldaten-Patrone, Magdalena die Heilige der Huren, Wendelin und Leonhard Patrone der Vieh-Hirten, Laurentius der Schutzherr der Bäcker und Köche, Florian Helfer gegen Feuer, Petrus Wetterheiliger, Johann Nepomuk der Brückenheilige, Rochus Helfer gegen die Pest, Apollonia gegen Zahnweh, Lucia, Ottilia und Clara gegen Augenleiden, Blasius gegen Halsübel, Antonius Patron der Heiratslustigen und „Schlampigen". Viele Heiligengestalten verbergen die Züge antiker Gottheiten: Michael die Odins, Petrus die Donars[264], Nikolaus die Poseidons, Maria hat Züge der Muttergöttin der Mittelmeerreligionen wie germanischer und keltischer Göttinnen aufgenommen. Schon Luther hatte erkannt, daß man „die Heiligen zu Göttern gemacht" hatte[265]. Immerhin haben sich im Luthertum noch lange Zeit Reste der katholischen Heiligenverehrung erhalten, so die Feier der biblischen Heiligenfeste, in Schweden sogar die des Allerheiligentages[266]. Neuere evangelische Theologen haben die Notwendigkeit der Heiligenverehrung in einem tieferen und reineren Sinn verfochten. Der Protestantismus ist nach ihrem Urteil zu doktrinär; er braucht die Anschaulichkeit des lebendigen Beispiels. Nathan Söderblom (s. o. S. 407) und Walter Nigg[267] haben eine evangelische Heiligenverehrung vertreten. Heilige gibt es nach Söderblom aber nicht nur in einer bestimmten christlichen Kirche, nicht nur im Christentum, sondern in allen Religionen. Es gibt eine universale *communio sanctorum,* wie sie schon die Humanisten und Zwingli[268] geahnt hatten, welche im Himmel die antiken Helden, Herrscher und Denker vereint mit den christlichen Glaubenszeugen sahen. „Multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo", sagt Erasmus[269].

Eine besondere Eigentümlichkeit des Heiligenkultes vieler Religionen ist der Reliquienkult[270]. Schon bei primitiven Völkern werden Reliquien der mit

263 *D. H. Kerler,* Die Patronate der Heiligen, Ulm 1905; *J. B. Lehner,* LThK 8, 1 ff. (Lit.); *P. Saintyves* (Pseud. *Emile Nourry*), Les saints successeurs des dieux, Paris 1907.

264 *Theodor Lohmann,* Petrus und der Wettergott, Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 112–136.

265 Erl. 11^2, 16; 65, 119.

266 *Rob. Lansemann,* Die Heiligentage, bes. die Marien-, Apostel- und Engelstage in der Reformationszeit, Göttingen 1939; *Max Lackmann,* Verehrung der Heiligen. Versuch einer lutherischen Lehre von den Heiligen, Stuttgart 1958.

267 Große Heilige, Zürich (1946), 1958^6.

268 Expositio fidei christianae, Werke, hrsg. v. *Schuler* und *Schultheß* IV, 65.

269 Colloquia familiaria, Opera I, 682.

270 *J. A. Mac Culloch* and *Vincent A. Smith,* Relics, ERE 10, 650–662; *Heiler,* RGG 5^3, 1044 ff.

Kraft erfüllten Menschen, besonders von Häuptlingen und Kriegern, als Zaubermittel gebraucht. Große Verbreitung erlangte der Reliquienkult in der antiken Welt, besonders der griechischen[271]. Einen ausgedehnten Reliquienkult finden wir auch im Jainismus[272] und Buddhismus[273]. Die *Stūpa* sind Reliquien(Aschen-)behälter, ursprünglich Rundhügel, später turmartige Tempelbauten, genannt Pagoden (von *Dagoba*, Sanskrit *dātu-garbha*, Reliquienbehälter). Der Reliquienkult im Christentum[274] entstand dadurch, daß die Gebeine der Märtyrer, welche ihr Leben für Christus hingegeben hatten, für heilig geachtet wurden. Über den Märtyrergräbern wurde die Eucharistie dargebracht, später ganze Kirchen errichtet. Seit dem 5. Jahrhundert gibt es in der westlichen Kirche keinen Altar ohne *sepulchrum* mit einer eingefügten Reliquie, in der Ostkirche ohne Antiminsion, einem Tuch mit eingenähter Reliquie. Der Glaube an die Heil- und Schutzkraft der Reliquien führte dazu, die heiligen Leiber zu zerteilen, damit möglichst viele Kirchen und Gläubige Anteil erhielten. Dieser Kult nahm im Mittelalter ungeheure Dimensionen an. Außer den Reliquien der Körper wurden auch die Gewänder der Heiligen aufbewahrt, im Islām ihre Turbane. Neben den echten Reliquien stehen in allen hohen Religionen zahlreiche unechte, so der Zahn Buddhas in Kandy (Ceylon), die Barthaare Muḥammads und die Windeln Christi. Die Unzahl der buddhistischen Stūpa schließt die Echtheit bei den allermeisten Buddha-Reliquien aus; dasselbe gilt im Hinblick auf die Vielheit der Köpfe und Arme von einzelnen Heiligen, die an verschiedenen Orten verehrt werden, oder die große Zahl der „Heiligen Röcke" Christi[275], deren nicht weniger als einundzwanzig gezählt werden, sowie der Gürtel Marias. Im Mittelalter wurden Reliquien vielfach gestohlen, ja, um ihren Besitz Kriege geführt. Die Reliquienkapellen in einzelnen Wallfahrtskirchen wurden zu Zentren des Aberglaubens. Durch seinen zauberhaften Charakter wie durch seine Fiktionen hat der Reliquienkult oft genug die Gläubigen von dem tieferen Sinn der Heiligenverehrung abgelenkt.

271 *Friedrich Pfister*, Der Reliquienkult im Altertum (RVV, V) 2 Bde., Gießen 1909 bis 1912; *Ders.*, RGG 4², 1961 ff.

272 *V. A. Smith*, The Jaina Stupa . . . , Allahabad 1901.

273 *J. J. M. de Groot*, Der Thūpa, Abh. Ak. W. Berlin phil.-hist. Kl. 1919, 11; *A. H. Longhurst*, The Story of the Stupa, Colombo 1936; *G. Gombaz*, L'évolution du stupa en Asie, Löwen 1933–1937.

274 *J. Clauss*, Reliquien, LThK 8, 807 ff.; *Stephan Beissel*, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 2 Bde., Freiburg 1890–1892; *A. E. Stükkelberg*, Geschichte der Reliquien in der Schweiz, 2 Bde., Zürich 1902–1908; *U. Minoni*, Il culto delle reliquie, Turin 1908; *P. Saintyves (Emile Nourry)*, Les reliques et les images légendaires, Paris 1911; *Heinrich Schiffers*, Kulturgeschichte der Aachener Heiltumsfahrt, Köln 1930; *Ders.*, Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt, Aachen 1951; *Jos. Braun*, Die Reliquiare des christlichen Kults und ihre Entwicklung, Freiburg 1940; *A. Grabar*, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, 3 Bde., Paris 1947.

275 *Zöckler*, Rock, der heilige, RE 17, 58 ff.

Gegen die Reliquienverehrung erhob sich die Kritik von seiten einer reineren Frömmigkeit, vereinzelt im Mittelalter, in umfassender Weise in der Reformation, besonders durch Luther und Calvin. Das Konzil von Trient begegnete ihr mit dem Hinweis darauf, daß die Leiber der Heiligen „lebendige Glieder Christi und ein Tempel des heiligen Geistes waren und von Christus zum ewigen Leben erweckt und verherrlicht werden" (Sess. 25).

X. DIE HEILIGE GEMEINSCHAFT[1]

Wie der einzelne, so ist auch die Gemeinschaft Trägerin und Übermittlerin des Heiligen. Jede religiöse Tradition wird durch eine Gemeinschaft getragen. Kultus, Mythos, Sitte und Recht sind Schöpfungen und Funktionen der Gemeinschaft. Die Bedeutung der Gemeinschaft für die Religion ist so groß, daß sozial und heilig als äquivalent aufgefaßt werden konnten. Wundts Völkerpsychologie (s. o. S. 7) ignoriert alle individuellen Ausprägungen der Religion; Durkheims Soziologie (s. o. S. 7) faßt die Religion in ihrem Ursprung

1 *Joachim Wach,* Sociology of Religion, Chicago 1944; dt. Religionssoziologie, übers. v. *H. Schoeck,* Tübingen 1951; franz. Paris 1958; *Gustav Mensching,* Soziologie der Religion, Bonn 1947; *Ders.,* Volksreligion und Weltreligion, Leipzig 1938; *Ders.,* Die Religionen und die Welt, Bonn 1947²; *Max Weber,* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1920–1922; *A. Krauskopf,* Die Religion und die Gemeinschaftsmächte, Leipzig 1935; *Josef Hasenfuß,* Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik, Paderborn 1937; *Ders.,* Der Soziologismus in der modernen Religionswissenschaft, Würzburg 1955; *Ders.,* Weltreligionen als sozialkulturelle Gestaltungsmächte. Eine religionssoz. Stud.., ebd. 1955; *E. O. James,* The Social Function of Religion, London 1940; *A. U. Ström,* Religion och gemenskap, Stockholm 1946; *W. Trillhaas,* Studien zur Religionssoziologie, Göttingen 1949; *I. Iribarne,* Introduction a la soziologia religiosa, Madrid 1955; *Purnell Handy Benson,* Religion in Contemporary Culture. A Study of Religion through Social Science. N.Y. 1960 (Lit.); *Werner Schilling,* Religion und Recht, Stuttgart 1957.

H. Vischer, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, 2 Bde., Bonn 1911; *E. Durkheim,* Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912; *Richard Thurnwald,* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 5 Bde., Berlin 1931–1935; *Eduard Westermarck,* Early Beliefs and their social Influence, London 1932; *J. M. Ringer,* Religion, Society and the Individual, N.Y. 1957.

Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912; *Max Scheler,* Christentum und Gesellschaft (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre 3), 2 Bde., Leipzig 1924; *Ernst Lohmeyer,* Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums, Leipzig 1925; *Gabriel Le Bras,* Etudes de sociologie religieuse I: Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, Paris 1955.

als Heilighaltung der Gesellschaft. Diese Auffassung enthält einen Wahrheitskern. Dennoch besteht auf primitiver Stufe eine individuelle Religion; Beispiele sind das freie Gebet zum Urheber und Himmelsgott und der Nagualismus (s. o. S. 78, 330). Auf höherer Stufe nimmt die individuelle Religion immer weitere Ausdehnung und reinere Formen an. Sie löst sich mehr oder weniger von der bestehenden Gemeinschaft und schafft häufig von sich aus neue Gemeinschaftsformen.

1. Die engste Zelle aller religiösen Gemeinschaft ist die E h e[2] (von ahd. *ewa* = Ewigkeit, ewiggeltendes Recht; vgl. o. S. 4). Die Ehe, vor allem die monogame, gilt als sakramentale Gemeinschaft, die durch besondere Hochzeitsriten[3] begründet wird. Der griechische Hochzeitsritus war dem der Mysterien ähnlich; der römische bestand im Ringwechsel und in der *dextrarum coniunctio*. Im alten Indien[4] wie in Rom wurde die Ehe durch eine gemeinsame Mahlzeit besiegelt, in Rom durch die *confarreatio*, d. h. das gemeinsame Essen vom heiligen Opferkuchen[4a]. Der wichtigste Akt des altindischen Hochzeitsritus war das Herumführen des Brautpaares um das heilige Feuer. Der sakramentale Charakter zeigt sich schon darin, daß im indogermanischen Bereich die irdische Hochzeit als Nachbildung der himmlischen Hochzeit zwischen einer männlichen und einer weiblichen Himmels- oder Sonnengottheit erscheint[5]. Nach Jesu Wort (Mk. 10, 5 ff.) beruht die Ehe auf der Schöpfungsordnung und ist unlöslich. Nach dem Epheserbrief (5, 23 ff.) stellt die Ehe ein Abbild der mystischen Einheit Christi und der ἐκκλησία dar. In der östlich-orthodoxen Kirche wie in der römischen Kirche wird die Ehe als μυστήριον *(sacramentum)* angesehen. Ihr sakramentaler Charakter beruht nach der heutigen Auffassung der Ostkirche in dem priesterlichen Trauakt (Herumführen um den Altar, Bekränzung)[6]. Im Abendland ist die Einsegnung der Ehe nur Vorbereitung, das Sakrament selbst wird vollzogen in der geschlechtlichen Einigung. Die römische Kirche hält im Unterschied von der östlichen an der Unauflöslichkeit der Ehe fest.

2 *Eduard Westermarck*, The History of Human Marriage, New York (1891), 1922[5]; dt. Geschichte der menschlichen Ehe, Jena 1893; Marriage (versch. Verf.), ERE 8, 423–472; Ehe (versch. Verf.), RGG 2[3], 314 ff.; LThK 3[2], 675 ff.

3 *Eduard Samter*, Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge z. vergleich. Volkskunde, Leipzig 1911; *Hanns Bächtold*, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit I, Basel 1914; *Eugen Fehrle*, Deutsche Hochzeitsbräuche I, Jena 1937; *van der Leeuw*, Ph 272 ff.

4 *Moritz Winternitz*, Das altindische Hochzeitsrituell, Wien 1892; *Oldenberg*, RV 459 ff.

4a *R. Leonhard*, Confarreatio, Pauly-Wissowa, 4, 1, 862 ff.

5 *Leopold v. Schroeder*, Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin 1888; AR II, 392–447.

6 *Heiler*, UO 279 ff.

Die Ehe ist eine dauernde kultische Gemeinschaft. Der Feuer- und Opferdienst wird im alten Indien vom Hausherrn zusammen mit der Hausfrau, in Vertretung des ersteren von ihr allein ausgeführt[7]. Die Ehe erweitert sich zur Familie[8] und Sippe als religiöser Lebensgemeinschaft. Die religiöse Familiengemeinschaft zeigt sich bei den Griechen und Römern in den Familienfesten[9]. Bei den Germanen kommt der Sippe als religiöser Lebensgemeinschaft große Bedeutung zu; sie „ist ewig und manifestiert sich im Laufe der Jahrhunderte als eine fortlaufende Kette von Individuen“[10]. Die Bedeutung der Familie als Kultgemeinschaft wird besonders deutlich in der jüdischen Religion. Der *Ḳidduš* des Vor-Sabbat-Rituals (s. o. S. 253) ist eine Familienfeier. Die Familie lebt als religiöses Zentrum wieder auf im evangelischen Christentum, und zwar in der Hausandacht. Die religiöse Gemeinschaft der Sippe ist Blutsgemeinschaft. Daraus folgt die Furchtbarkeit des Verwandtenmordes, darum die Verpflichtung zur Blutrache[11].

2. Wie die Sippe ist die Sippengemeinschaft, der Clan und Stamm, eine religiöse Lebensgemeinschaft. Die religiöse Einheit des Clan offenbart sich besonders in der Zusammengehörigkeit mit der als heilig angesehenen totemistischen Tiergottheit (s. o. S. 78).

3. Mit der Sippe berührt sich die Kaste[12], welche ihre umfassendste Entwicklung in Indien nahm. Hier entstand sie auf der Grundlage des Rassenunterschiedes zwischen den Eroberern und den Unterworfenen (*varṇa,* eigentlich Farbe, Rasse). Die spätere Differenzierung erfolgte nach Berufen: Priester *(brahman),* Krieger *(kṣatriya),* Siedler *(vaiśya)* und Sklaven *(śūdra).* Diese Differenzierung der Berufe schritt immer weiter fort, so daß eine Unzahl von Kasten entstand. Die Kaste schloß sich im Gottesdienst, in der Mahlzeit und in der Heirat von den anderen Kasten ab. Die Hauptkasten wurden frühzeitig als „göttliche Schöpfungsordnung“ angesehen. Das Kastensystem wurde das große Problem Indiens im 20. Jahrhundert. Gāndhī rechtfertigte es einerseits als „Arbeitsverteilung“, andererseits führte er einen heiligen Kampf gegen die Absonderung der Kastenlosen, die „Unberührbarkeit“[13]. Im heutigen

7 *Moritz Winternitz,* Die Frau im Brahmanismus 8 ff.
8 Family (mehrere Verf.), ERE 5, 716–754.
9 *Eduard Samter,* Die Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901.
10 *de Vries* II, 76.
11 Blood-Feud (versch. Verf.), ERE 2, 720–735; *Erwin Merz,* Die Blutrache bei den Israeliten (Beitr. Wiss. d. AT 20), Leipzig 1916; *O. Procksch,* Über die Blutrache bei den vor-islamischen Arabern (Leipz. Stud. Geb. d. Gesch. 5, 4), 1899; *W. E. Mühlmann,* RGG 1³, 1321 f.
12 *A. M. Hocart,* Caste. A comparative study, London 1950; *Emile Senart,* Les castes dans l'Inde. Les faits et les systèmes, Paris 1927; *J. H. Hutton,* Caste in India, Cambridge 1946; *O. C. Cox,* Caste, class and race, New York 1948.
13 Jung-Indien, Aufsätze aus den Jahren 1919–1922, Ausw. *R.* und *M. Rolland,* Zürich 1924, 348.

indischen Staat besteht vor dem Gesetz völlige Gleichberechtigung der Kasten, auch der „Kastenlosen".

4. Wie auf primitiver Stufe der öffentliche Kult an die Stammesgemeinschaft gebunden ist, so in den größeren Staatsgebilden der Antike an die im S t a a t organisierte Volksgemeinschaft. Aber auch dort, wo das Priestertum gegenüber dem Herrscher und den Beamten sich verselbständigt hatte, stand es mit dem Staat in enger Verbindung. Mit der Geburt wird der Mensch nicht nur in die staatliche, sondern zugleich in die religiöse Gemeinschaft hineingeboren. Die Anerkennung der staatlichen Gewalt ist angesichts der Sakralität des Herrschers (s. o. S. 368 ff.) zugleich ein religiöser Akt. Die Verweigerung des Herrscherkultes gilt als irreligiöser Frevel. Die Christen, welche sich weigerten, dem Kaiserbild Anbetung zu erweisen und für das Wohl des Kaisers zu opfern und bei seinem Genius oder seiner *Fortuna* zu schwören, machten sich des *crimen laesae religionis*, ja, der „Gottlosigkeit" (ἀσέβεια, ἀθεότης) schuldig[14]. Wer sich von der Staatsreligion ausschloß, erwies sich damit als Gegner des Staates.

5. Die Entwicklung der Religion bedingte die Scheidung der religiösen Gemeinschaft von den politischen Verbänden. Schon auf primitiver Stufe entstanden selbständige religiöse Gruppen innerhalb der Stammesgemeinschaft, so die M ä n n e r b ü n d e[15], denen in mutterrechtlichen Stämmen Frauenbünde gegenüberstehen[16]. Die Aufnahme der Jünglinge in die Männergemeinschaft erfolgt in einem feierlichen Initiationsakt[17]. Über alle Riten der

14 *Roland Schütz*, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, Göttingen 1933, 32 f.

15 Secret Societies (mehrere Verf.), ERE 11, 287–307; *Leo Frobenius*, Die Masken- und Geheimbünde Westafrikas, Abh. d. K. Leopold-Carl dt. Ak. d. Naturf. 74, Halle 1898; *H. Schurtz*, Altersklassen und Männerbünde, Berlin 1902; *Hutton Webster*, Primitive Secret Societis, London, N.Y. (1906), 1932²; *Lily Weiser*, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, Bühl 1927; *Diedrich Westermann*, Über Geheimbünde (Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr., 23 Abt. 3, Afr. Stud.), Berlin 1930; *H. Nevermann*, Masken- und Geheimbünde Melanesiens, 2 Bde., Leipzig 1933; *Otto Höfler*, Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt 1934; *Eugen Hildebrand*, Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft, Leipzig 1937; *H. Rehwaldt*, Geheimbünde in Afrika, München 1941; *Werner Kalweit*, Der Ursprung und das Wesen der Geheimbünde bei den Naturvölkern, masch. Diss. Marburg 1952 (Lit.); *E. Schlesier*, Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien, 's Gravenhage 1953; *J. W. Hauer*, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, 421–486; *van der Leeuw*, Ph 282 ff.; *Will Erich Peuckert*, Geheimkulte, Heidelberg 1951.

16 *O. A. Talbot*, Woman's mysteries of a primitive people, London 1915; *J. H. Ronhaar*, Woman in primitive mother-right societies, Groningen 1931.

17 Initiation (versch. Verf.), ERE 7, 314–328; *E. M. Loeb*, Tribal Initiation and Secret Societies (Univ. California Publ.), Berkeley 1929; *A. E. Jensen*, Reifezeremonien bei Naturvölkern, Stuttgart 1933; *M. Eliade*, Naissances mystiques. Essais sur quelques types d'initiations, Paris 1959²; *Ders.*, Birth and Rebirth. The

Männerbünde besteht strenges Schweigegebot gegenüber Frauen und Kindern. Geheime Männerbünde finden wir in Melanesien, Polynesien, Westafrika und Nordamerika. „Der Geheimbund ist der primitive Vorläufer der Gemeinde der höheren Religion" (Hauer)[18].

Die primitiven Geheimbünde sind insbesondere die Vorstufe der Mysteriengenossenschaften in der griechischen Welt[19]. Zu den nationalen Mysterienbünden traten mit dem Zerfall der Staats- und Stammesreligionen im hellenistischen Zeitalter ökumenische *Mysteriengemeinschaften*[20]. Das tiefste Motiv dieser Mysterienbünde ist das Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit und enger religiöser Gemeinschaft mit Gleichgesinnten. Bisweilen erfolgt der Eintritt auf Grund „göttlicher Berufung" *(deae nutu)*[21]. Die hellenistischen Mysterienkulte, der Kult der Kybele und des Attis, des Sabazios, der Atargatis, der Isis und des Osiris sowie des Mithras ruhen auf der Grundlage alter Volksreligionen, haben aber die Volksgrenzen überschritten und sind zu ökumenischen Gemeinschaften geworden, welche Angehörige verschiedener Völker umschlossen. Die Individualisierung und Verengung der Mysteriengemeinschaften bedingte zugleich deren Expansion und Tendenz zur Universalität. Die größte Ausdehnung gewann der Mithraskult[22], dessen Denkmäler von Persien bis Spanien und bis zu den Britischen Inseln reichen. Er stand in scharfer Konkurrenz mit dem jungen Christentum. Neben ihm fand die weiteste Verbreitung der ägyptische Isiskult. Als Weltreligionen wurden die Mysterienkulte von großer Bedeutung für das werdende Christentum.

6. In anderer Form vollzieht sich die Loslösung von der Stammesreligion in heterodoxen Ordensgemeinschaften. Der Jainismus wie der Buddhismus lehnten die überlieferte vedisch-brahmanische Religion völlig ab. Sie brachen mit dem Opferkult, mit der heiligen Schrift der Veden und mit

Religious Meanings of Initiation in Human Culture, N.Y. 1958; *Ders.*, RGG 3^3, 751 ff.

18 Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen 425.

19 *Th. Hopfner*, Mysterien, Pauly-Wissowa 16, 2 (1935) 1209–1350; *Otto Kern*, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927; *F. Mallinger*, Pythagore et les mystères, Paris 1944.

20 *Franz Cumont*, Die orientalischen Religionen, Leipzig (1910), 1931^3; *K. H. E. de Jong*, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Bedeutung, Leiden 1919^2; *Alfred Loisy*, Les mystères païens et le mystère chrétien, Paris (1913), 1930^2; *Richard Reitzenstein*, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen (1910), Leipzig 1927^3; *L. Turchi*, Le religioni misteriosofiche del mondo antico, Rom 1923; *Karl Prümm*, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Rom 1954, 215–356; *Martin P. Nilsson*, The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age, Lund 1957.

21 Apulejus, Metam. XI, 21.

22 *Franz Cumont*, MM 1923, *M. J. Vermaseren*, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, 2 Bde., Den Haag 1959/60; *Ders.*, Mithras, de geheimzinnige God, Amsterdam 1959; *Ders.*, RGG 4^3, 1020 ff.

dem Kastenwesen. Der alte Orden der *Nirgrantha,* den Pāršvanātha gegründet hatte, wurde durch Mahāvīra Vardhamāna reformiert (s. o. S. 385). Die Ordensgemeinschaft wurde zum Kern der Laiengemeinschaft; auf diese Weise entstand eine selbständige asketische Erlösungsreligion. Der Buddhismus[23] war ursprünglich ebenfalls eine heterodoxe Asketengemeinschaft, ein *saṅgha* von Mönchen und Nonnen, das dritte der „Kleinodien" neben Buddha und dem Dharma[24]. Der Eintritt in den Orden bedeutete im Jainismus wie im Buddhismus die völlige Loslösung von der Kaste. Zum Zeichen dieser Absage mußten Mönche wie Nonnen die Haartracht, das Symbol der Kastenzugehörigkeit, ablegen und das Haupt völlig kahl scheren lassen. Das tragende Tertiarentum[25] war im Buddhismus von noch größerer Bedeutung (s. o. S. 419). Während der Jainismus auf Indien beschränkt blieb, wurde der Buddhismus zur Weltreligion. Mönchsmissionare brachten ihn in alle Länder des östlichen und zentralen Asien. In einer Reihe von Ländern, Ceylon, Birma, Siam, Kambodja, Tibet, zeitweise auch in Korea und Japan, wurde der Buddhismus zur Staatsreligion. Dem weltlichen Herrscher trat in Ceylon und Siam ein geistlicher zur Seite, der „Ordenskönig" *(saṅgha-rāja);* in Tibet erhielt das geistliche Oberhaupt der Kirche, der Dalai Lama, auch die politische Leitung des Staates. Hatten sich schon im Theravāda-Buddhismus verschiedene Schulen[25] gebildet, so entstanden in China eine Reihe selbständiger Abteilungen *(tsung)*[26]; die wichtigsten sind die „*T'ien-t'ai*-Schule", welche das Schriftstudium betont, die „Schule der Disziplin" *(Lü-tsung),* welche an der alten Ordensdisziplin festhält, die „Schule der Geheimnisse" *(Mi-tsung),* welche einen esoterischen Kult kennt, die „Meditationsschule" *(Ch'an-tsung),* welche die Versenkung pflegt, und die „Schule des reinen Landes" *(ching-t'u-tsung),* welche die alleinwirkende Gnade des Buddha Amitābha verkündet. Die Schulen sind aber nicht scharf voneinander geschieden, ja, nicht einmal von den anderen Religionen Chinas, dem Konfutsianismus und Taoismus. Die Gläubigen besuchen die verschiedenen Heiligtümer und nehmen die Dienste von deren Priestern in Anspruch. Von China wurden diese Schulen nach Japan verpflanzt, wurden dort aber zu getrennten Kirchen oder Sekten[27]. Die Meditations- und die Amida-Sekte differenzierten sich in weitere Sekten. Zu ihnen

23 S. o. S. 385.

24 *Solanus Krätzig,* Der weltliche „Drittorden" als religionsgeschichtliche Erscheinung, aufgezeigt am Hīnayāna-Buddhismus, den Derwisch-Orden des Islam und den Orden der katholischen Kirche, Diss. Bonn 1939.

25 *T. W. Rhys Davids,* Sects Buddhist, ERE 11, 307 ff.; *A. Bareau,* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicle, Saigon 1955.

26 *Heinrich Hackmann,* Die Schulen des chinesischen Buddhismus, Berlin 1911; *Heiler,* DRM 113 ff.; *Timothy Richards,* Sects, Chinese, ERE 11, 309 ff.

27 *Emile Steinilber-Oberlin,* Les sectes bouddhiques japonaises, Paris 1930; *Hans Haas,* Die Sekten des japanischen Buddhismus, Heidelberg 1905; *Ders.,* Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus, Tokyo 1905; *Heiler,* DRM 338 ff.

trat die prophetische Nichiren-Sekte (s. o. S. 402), die noch exklusiver ist. Sowohl die chinesischen Schulen wie die japanischen Sekten sind vom Staat unabhängig, ebenso die im 20. Jahrhundert entstandene „reformbuddhistische" *Cao-Dai*-Kirche in Vietnam (s. o. S. 377).

Die Gegensätze, die im Laufe der Jahrhunderte zwischen dem *Theravāda*- und *Mahāyāna*-Buddhismus sich entwickelt haben, sind außerordentlich tief, bis zum heutigen Tage. Ceylonesische Mönche betrachten den japanischen Buddhismus nicht als Buddhismus, sondern als eine Abart der hinduistischen *bhakti;* sie haben sogar in Japan zu missionieren begonnen, um die Japaner zum wahren Buddhismus zu bekehren. Umgekehrt werfen lamaistische Buddhisten den *Hīnayāna*-Buddhisten vor, daß sie nur ein egoistisches Erlösungsziel verfolgen. Gleichwohl sind im Buddhismus dieses Jahrhunderts Bewegungen entstanden, welche über alle diese Gegensätze hinweg einen Zusammenschluß aller zu Buddha sich Bekennenden suchen. Die bedeutendste ist die von dem ceylonesischen Gelehrten G. P. Malalasekera 1950 gegründete *World Fellowship of Buddhists*[28].

Der *Manichäismus*[29], eine theosophisch-gnostisch-ethische Religion mit einem prophetischen Elan und stark missionierender Kraft, gleicht in seiner Gemeinschaftsstruktur dem Jainismus und Buddhismus. Die „Vollkommenen" oder „Erwählten", die allem, was zur Finsternis-Welt gehört, entsagen (Besitz, Ehe, Fleischgenuß, weltliche Arbeit), entsprechen den buddhistischen *arhat,* die „Unvollkommenen", „Hörer" *(auditores)* den jainistischen *śrāvaka* und buddhistischen *upāsaka* (s. o. S. 385); sie sind nur zum Halten des Dekalogs verpflichtet und werden nach dem Tode durch Reinkarnation stufenmäßig geläutert und erlöst.

7. Die Prophetenreligionen haben eine starke Expansionskraft. Der Mazdaismus[30] war mit seiner Geschichtsphilosophie, seinem Fortschrittsgedanken und seiner Eschatologie zur Universalreligion prädestiniert. Er verengte sich jedoch unter den Sassaniden zu einer persischen Staatsreligion. Aber einzelne seiner Elemente, wie der Lichtglaube, erlangten durch den Mithraskult und den Manichäismus Universalität. Als Staatsreligion wurde der Mazdaismus im Iran vom Islām weggefegt. Nur eine kleine Gemeinde erhielt sich in Ostpersien und im Exil in Bombay.

Die israelitische Religion[31] war eine ausgesprochene Volksreligion; Jahwe war ein Stammesgott. Aber Israels exklusive Monolatrie war

28 *C.-M. Edsman,* Buddhismen, in: Världreligionernas renässance, Stockholm 1957, 18–44.
29 *F. Chr. Baur,* Das manichäische Religionssystem (1831), Göttingen 1929, 262 ff.; *Puech,* Le Manichéisme 86.
30 *M. N. Dhalla,* History of Zoroastrianism, New York 1938.
31 *Galling, E. L. Dietrich, Holsten,* RGG 3^3, 978 ff. (Lit.); *Heiler,* DRM 600 ff.

der Keim zu einem echten Monotheismus und damit zu einer Weltreligion. Durch den Prophetismus (s. o. S. 398 f.) wurde diese Universalität allmählich entbunden. Die Loslösung vom Nationalismus vollzog sich zuerst durch die Unheilsprophetie: Jahwe verwirft sein ungehorsames Volk und erhält nur einen Rest von Gläubigen (s. o. S. 398). Die Unheilsprophetie wurde abgelöst von der Heilsprophetie: Israel geht einer Glückszeit entgegen, die übrigen Völker erkennen Jahwe als den einzigen Gott an; Zion wird zum Zentralheiligtum der Welt (Jes. 2, 3). In der Exilszeit entstand eine religiöse jüdische Gemeinde, nach ihrer Beendigung ein jüdischer Kirchenstaat[32]. Das Diaspora-Judentum entfaltete eine Mission für den jahwistischen Monotheismus. Durch die Übersetzung der hebräischen Bibel in die griechische Weltsprache drang der ethische Monotheismus Israels in die griechische Welt. Umgekehrt nahm das hellenistische Judentum die platonische Philosophie und Mystik in sich auf. Aber die Periode der Expansion war nur vorübergehend. Nach der Zerstörung des Tempels erfolgte eine Reaktion im rabbinischen Judentum. Die universalistischen Kräfte des Judentums wurden durch das junge Christentum aufgefangen. Das Judentum selbst aber kapselte sich gegen die hellenistisch-römische Welt ab und wurde zu einer Rassen- und Gesetzesreligion ohne die Fähigkeit zur Propaganda. Die *bᵉnē haggōlā* („Söhne der Verbannung") wurden über die ganze Welt zerstreut. Sie hatten ihr religiöses Zentrum in der Heimat samt Priestertum und Kult verloren. Die Tora, deren Vorschriften nur noch in einem Bruchteil erfüllbar waren, samt der talmudischen Auslegung und dem synagogalen Gottesdienst blieben das einzige Band, durch welches die jüdische Gemeinschaft in den Jahrhunderten der Unterdrückung und Verfolgung zusammengehalten wurde. Durch die Emanzipation aus dem Ghetto brachen im liberalen oder Reformjudentum[33] die universalen Kräfte von neuem durch. Unter Zurückdrängung der Tora und des Talmuds wurde der universale ethische Monotheismus des Prophetentums als Wesen des Judentums verkündet und eine Entnationalisierung des Judentums angebahnt. Aber auch im außer-religiösen Bereich wirkten sich die ökumenischen Kräfte des Judentums aus; die moderne Menschheitsidee hat gerade in ihrer sozialistischen Form durch den aus dem Judentum stammenden Karl Marx einen starken Impuls bekommen. Dem liberalen Judentum wirkte der Zionismus[34] entgegen, der um die Wiedergewinnung der palästinensischen Heimat rang.

32 *F. C. Lehmann-Haupt,* Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit (RgVb II, 18), Tübingen 1911.

33 *D. Philipson,* The Reform Movement in Judaism, N.Y. 1907; *C. G. Montefiore,* Liberal Judaism, London 1903; *I. Abrahams,* Liberal Judaism, ERE 7, 900 ff.; *Leo Baeck,* Das Wesen des Judentums, Frankfurt 1932².

34 *Theodor Herzl,* Der Judenstaat, Wien 1896; *Paul Goodman,* Zionism, ERE 12, 855 ff.; *J. Heller,* The Zionist Idea, N.Y. 1949; *R. Lichtheim,* Geschichte des deutschen Zionismus, Jerusalem 1954.

Sein Traum ging mit der Errichtung des Staates Israel wenigstens teilweise in Erfüllung; das alte Zentralheiligtum freilich kann nicht wiederhergestellt werden. Die christliche Theologie sucht seit Paulus das Rätsel, welches dieses Gottesvolk der Menschheit aufgibt, in einer eschatologischen Perspektive zu lösen[35]. Paulus glaubte an die Bekehrung Israels, d. h. die Anerkennung der Messianität Jesu durch das jüdische Volk in der Endzeit: „Blindheit ist Israel zum Teil widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei und also ganz Israel selig werde" (Röm. 11, 25 f.).

Wie das Judentum, so war auch der Islām[36] ursprünglich national gebunden; Muḥammad betrachtete sich zuerst als Sonderpropheten für sein heidnisches arabisches Volk; er hielt seine Botschaft für identisch mit der des Mose und Jesu. Die ablehnende Haltung der Juden und sein wachsender politischer Erfolg bedingten die Wandlung seines Berufsbewußtseins (s. o. S. 401 f.); er sah sich als den Wiederhersteller der reinen Abrahamsreligion, die durch das Judentum und das Christentum entstellt war. Der Islām wurde so zur Weltreligion. Die *umma* (Gemeinde)[37] ist eine Weltgemeinde. Der Islām suchte die ganze Menschheit in diese Gemeinde hineinzuziehen und bediente sich dabei einer doppelten Methode: die Heiden wurden zur religiösen Annahme des Islām mit Waffengewalt gezwungen, die „Schriftbesitzer" (s. o. S. 343) nur zur Anerkennung der politischen Macht der islamischen Fürsten; sie behielten das Recht der freien Religionsausübung. Der Patriarch von Konstantinopel hatte politische Macht über alle Christen des türkischen Reiches. Als Weltgemeinde besaß der Islām eine ungeheure Stoßkraft: er hatte ein Glaubensbekenntnis (s. o. S. 302), ein Gebet, einheitlich in Gestus und Wort, eine heilige Sprache, eine heilige Schrift, ein heiliges Gesetz. Trotz der Spaltungen (Mu'taziliten[38], Wahhabiten[39], Šī'iten[40]) und Absplitterungen (Bābisten[41], Bahāisten[42]) bildet der Islām eine einheitliche, geradezu militärisch geschlossene, ökumenische Gemeinde, die nur vergleichbar ist mit der römischen Kirche. Dies ist um so erstaunlicher, als diese Einheit keine organisierte ist wie die römische. Das Khalīfat[43] hatte nicht die gleiche Bedeutung wie das Papsttum; es hatte nur richterliche, militärische und administrative Befugnisse, aber keine Lehrautorität; diese wird durch die Gültigkeit des

35 *Wilhelm Maurer,* Kirche und Synagoge, Stuttgart 1953.
36 *A. Schimmel,* Islam, in: Heiler, DRM 784–866; RGG 3[3], 907 ff.; *Ignaz Goldziher,* Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam, Stockholm-Leipzig 1914.
37 Umma, HWI 762 ff.
38 Mu'tazila, HWI 556 ff. (Lit.).
39 Wahhabīya, HWI 780 ff.
40 *W. E. Patton,* Shī'as, ERE 11, 453 ff.; Shī'a, HWI 684 ff.
41 S. o. S. 346, Anm. 50.
42 *H. Dreyfus,* Essai sur le Béhaisme, son histoire, sa portée sociale, Paris 1909; *Gerh. Rosenkranz,* Die Bahā'ī, Stuttgart 1949; *A. Schimmel,* RGG 1[3], 843 f. (Lit.).
43 Khalīfa, HWI 291.

kanonischen Gesetzes *(sharīʿa)*[44] und den *consensus (iǧmāʿ)*[45] der Rechtsgelehrten garantiert.

Dieselbe strenge Geschlossenheit zeigt die *khālsā* der *Sikh*[46], dieser hinduistisch-islamischen Mischsekte (s. o. S. 346), welche die Festigkeit des hinduistischen Kastengedankens mit der Geschlossenheit der muslimischen Gemeinde verbindet: Govind Singh vereinigte die Anhänger der Religion Guru Nānaks zu einer hohen Kaste. Ihr kriegerischer Geist zeigt sich in dem Beinamen *Singh* („Löwe"), den jeder Sikh trägt. Wie der Islām durch *ǧihād* (Glaubenskrieg) sich ausbreitete, so wurde auch die Gemeinde der Sikh eine Kampfgemeinde und als solche verquickt mit politischen Tendenzen. Zugleich aber brachen in ihr immer wieder die universalistischen Tendenzen durch, die in Guru Nānaks bilderlosem Monotheismus grundgelegt sind.

8. a) Die umfassendste religiöse Gemeinschaft ist die christliche Kirche[47]. Das Christentum ist nicht nur zahlenmäßig die größte aller Weltreligionen, es hat auch die tiefste und umfassendste Gemeinschaftsidee. Die christliche Kirche ist freilich nicht vom Himmel gefallen, auch nicht im juristischen Sinne „gestiftet". Sie ist hervorgegangen aus der jüdischen Volksgemeinde, die durch Verlust der nationalen Selbständigkeit zur Religionsgemeinde geworden war. In dieser Gemeinde entstand die um Jesus sich scharende „kleine Herde" seiner Jünger. Ihr hatte Jesus das Reich verheißen (Luk. 12, 32). Sie wurde nach seinem Tode und nach seiner Auferstehung zur ἐκκλησία *(ḳāhāl, kᵉništā)*, welche „die Pforten der Hölle nicht überwältigen" sollten (Mt. 16, 18). Die Kirche ist in ihrem Ursinn eschatologische oder Endgemeinde. Jesu Predigt erging allein an die Juden (Mt. 10, 5 f.); die Heiden aber sollten nach seiner Erwartung von selbst von Ost und West kommen und mit den Erzvätern Israels zu Tische sitzen im Gottesreich (Mt. 8, 11). Als

44 Sharīʿa, HWI 673 ff.

45 Idjmāʿ, HWI 196 f.

46 *Rup Singh*, Sikhism, A Universal Religion, Amritsar 1914; *Khazan Singh*, History and philosophy of the Sikh religion, 2 Bde., Lahore 1914; *L. Rama Krishna*, Les Sikhs, origine et développement, 1469–1630, Paris 1933; *Khushwand Singh*, The Sikhs, New York 1953; *John C. Archer*, The Sikhs in relation to Hindoos, Moslems, Christians and Ahmadiyyas, Princeton o. J.; *H. A. Rose*, ERE 11, 507 ff.

47 *Johann Adam Möhler*, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (1825), Mainz 1925; *Alfred Loisy*, L'Evangile et l'église, Paris (1902), 1914⁵; dt. München 1904; *Karl Adam*, Das Wesen des Katholizismus (1924), Düsseldorf 1949¹²; *Heiler*, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923; *Ders.*, RK, 1931; *Ders.*, UO, 1937; AA, 1941; *Erich Altendorf*, Einheit und Heiligkeit der Kirche, Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffes im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins, Berlin 1932; *Fritz Hofmann*, Der Kirchenbegriff Augustins, München 1933; *Richard Stanley Emrich*, The conception of the Church in the writings of Baron Friedrich von Hügel, München 1939; Kirche (versch. Verf.), RGG 3³, 1296 ff. (Lit.); Kirchenverfassung (versch. Verf.), ebd. 1531 ff.; *Semmelroth*, LThK 3², 781 ff.; *Volk*, ebd. 750 ff.

ökumenische Größe wird die Kirche plastisch dargestellt in der Pfingstgeschichte (Apg. 2); „Juden und Proselyten" bilden die jerusalemische Urgemeinde. Die erste hellenistisch-judenchristliche Gemeinde entstand in Jerusalem; ihre führende Persönlichkeit war Stephanus (Apg 6). In Antiochien erwuchs die führende heidenchristliche Gemeinde. Barnabas und Paulus übernahmen die Heidenmission. Die starken Gegensätze zwischen der judenchristlichen und der heidenchristlichen Gemeinde wurden durch Paulus überbrückt. Es entstand eine neue Diaspora-Gemeinde analog der jüdischen, verbunden mit der jerusalemischen Urgemeinde durch die „Kollekte".

Nach dem Bruch mit dem Judentum nahm das Christentum die soziologische Form der ökumenischen Mysteriengenossenschaften (s. o. S. 437) an. Aus einer Gemeinde, die in der messianischen Enderwartung lebte, entwickelte sich die Kirche zu einer Mysterienbruderschaft[48]. An ihrem Gottesdienst durften nur die Eingeweihten teilnehmen: die Katechumenen und Büßer nur am Wortgottesdienst, die Getauften auch am eucharistischen Mahl. Frühzeitig ging die eschatologische Betrachtung der Offenbarung und der Sakramente in die rein heilsgeschichtliche über. Nach dem äußeren Sieg des Christentums verschwand der Esoterismus; er erhielt sich nur in der Terminologie des Kultus und der Mystik, zumal im Schrifttum des Dionysius Areopagita[49].

Die soziologische Eigenart der christlichen Kirche liegt in einer mehrfachen Spannung: erstlich zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Die Kirche als σῶμα Χριστοῦ, als *corpus Christi mysticum*[50] ist erstlich die unsichtbare Gemeinschaft aller, die durch den Glauben und die mystische Einigung „Glieder Christi" geworden sind (1. Kor. 12, 12 ff.). Die Gemeinschaft wird sichtbar im Gottesdienst, im gemeinsamen Hören auf die Verkündigung und im gemeinsamen Gebet sowie im Empfang der beiden Sakramente der Taufe und des Herrenmahles. Durch das erstere wird diese sichtbare Gemeinschaft begründet, durch letzteres immer wieder besiegelt. Gleichwohl fallen unsichtbare und sichtbare Kirche nicht zusammen; auch ohne äußere Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi und ohne Teilnahme an den Sakramenten ist die Glied-

48 *Gustav Anrich,* Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum, Göttingen 1894; *Alfred Loisy,* Les mystères païens et le mystère chrétien, Paris 1930²; *Ders.,* La naissance du christianisme, Paris 1933; *S. Angus,* The mystery religion and christianity, New York 1925; *B. Heigl,* Antike Mysterienreligionen und Urchristentum, Münster 1932; *Odo Casel,* Das christliche Kultmysterium (1932), Regensburg 1948³.

49 *Hugo Koch* (s. o. S. 230, Anm. 176); *R. Roques,* RAC 3, 1075–1121 (Lit.); *J. Vanneste,* Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique de Pseudo-Denys l'Aréopagite, Paris 1959.

50 *Traugott Schmidt,* Der Leib Christi, Leipzig 1919; *E. Käsemann,* Leib und Leib Christi, Tübingen 1933; *Emil Percy,* Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, Lund 1942; *A. Wikenhauser,* Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, München 1940²; *Emile Mersch,* Le corps mystique du Christ, Etude de théologie historique, 2 vol., Paris 1936²; *Werner Goossens,* L'église corps du Christ d'après St. Paul, Paris 1949².

schaft an seinem Leibe möglich: „Viele, die draußen zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit drinnen, und viele, die drinnen zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit draußen" (Augustinus)[51].

Die zweite Spannung besteht zwischen Weltkirche und Volkskirche[52]. Die Kirche Christi ist universal, ökumenisch, „katholisch"[53], d. h. das Ganze umfassend. Sie umschließt Juden und Heiden, alle Nationen; sie ist die „große Schar vor dem Throne Gottes und dem Lamm, die niemand zählen konnte, aus allen Völkern, Nationen und Sprachen" (Offb. 7, 9). Aber weil die Kirche, wie der Völkerapostel es ausdrückt, die Aufgabe hat, „allen alles zu werden", „den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche" (1. Kor. 9, 20. 22), verbindet sich diese Universalität mit den verschiedensten Nationalcharakteren und Kulturformen, ja, bringt diese zu ihrer Vollendung. Das Kirchentum erscheint jeweils national geprägt, als jüdisch, griechisch, syrisch, ägyptisch, armenisch, georgisch, äthiopisch, afrikanisch, römisch, spanisch, keltisch, germanisch, slawisch. Viele Völker haben durch die christliche Kirche überhaupt erst eine Nationalliteratur und -kultur erhalten. In der Übersteigerung des ökumenischen Wesenselementes der Kirche suchte jedoch sowohl die griechisch-byzantinische Kirche und in noch höherem Maße die römische, die Gesamtkirche nach ihrem Modell zu uniformieren. Während erstere diese Uniformierungstendenzen beschränkte und schließlich ganz aufgab und so das Nebeneinander einer Reihe von Nationalkirchen ermöglichte — einer griechischen, bulgarischen, serbischen, russischen, rumänischen, albanischen usw. —, gelang es der römischen Kirche, die alten selbständigen Kirchen des Westens bis auf geringfügige liturgische Reste völlig im eigenen Kirchenrecht und in der eigenen Liturgie zu absorbieren[54]. Im Zusammenhang damit steht sowohl die Überwindung des Episkopalsystems durch das Papalsystem wie die Zurückdrängung des Einflusses der weltlichen Herrscher auf die Kirche in ihrem Lande. In der Reformation erhob das unterdrückte Landeskirchentum von neuem sein Haupt: es entstanden auf lutherischem wie auf calvinischem Boden eine Reihe von unabhängigen Landeskirchen[55]. In den meisten lutherischen Kirchen hatten die Fürsten den Summepiskopat inne (s. o. S. 370); die anglikanische Kirche[56] hatte im englischen König ihr *supreme head*. Durch die

51 De bapt. V, 27, 38.

52 Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. v. *Friedrich Siegmund-Schultze*, 13 Bde., Gotha 1934–1941; *Hermann Mulert*, Konfessionskunde (1927), hrsg. v. *E. Schott*, Berlin 1957[3]; *Konrad Algermissen*, Konfessionskunde (1930), Paderborn 1957[7]; *Heiler*, Kirche und Volkstum, EhK 16 (1934) 206–224.

53 *Heiler*, Der Name katholisch und seine Geschichte, in: UO 1–19; *Ernst Wolf*, RGG 3[3], 1226 f. (Lit.).

54 *Heiler*, UO; AA.

55 *U. Scheuner*, RGG 4[3], 222 f.

56 *G. K. A. Bell*, A brief sketch of the Church of England, London 1929; dt. Die Kirche von England (Ekklesia I), Gotha 1934.

koloniale Expansion des britischen Empire entwickelte sich die *Church of England* zu einer ökumenischen Kirche, innerhalb deren die einzelnen Tochterkirchen Autonomie erlangten.

Die dritte Spannung besteht zwischen Inklusivität und Exklusivität. Die Kirche hat einerseits die Tendenz, in katholischer Weite alles Wahre, Gute und Schöne, das sie in Frömmigkeit, Kultus, Sittlichkeit, Staatskunst, Philosophie und Kunst der verschiedenen Kulturen vorfindet, sich einzuverleiben und dadurch in ihrem Reichtum immer zu wachsen. Auf der anderen Seite hat sie die Tendenz, ihre Institutionen und ihre Theologie absolut zu setzen und alles, was diesen widerspricht, als häretisch auszuscheiden, ja, nicht nur andersartige Anschauungen, sondern auch andersdenkende Menschen zu verdammen. Das Cyprianische *Extra ecclesiam nulla salus* (nach Ep. 73, 21), bei dem freilich *ecclesia* immer nur die äußere Kircheninstitution ist, führte in der Konsequenz zu der Behauptung des Konzils zu Florenz (1439), daß alle Juden, Heiden, Häretiker und Schismatiker, wenn sie nicht vor ihrem Tode sich noch der römischen Kirche anschließen, zu ewigen Höllenqualen verdammt werden[57].

Die vierte Spannung besteht zwischen geistlichem Heilsverlangen und irdischem Machtstreben. Die Kirchen wollen einerseits die Menschheit der Macht der Dämonen entreißen und ihnen das ewige Heil in Christus vermitteln. Auf der anderen Seite sind sie oft selbst der weltlichen Machtdämonie erlegen, wenn auch in mannigfachen Abstufungen. Dieses Machtstreben hat sie immer wieder zur Unterdrückung der Wahrheitsforschung und der Heiligkeitsforderung, zum Gebrauch weltlicher Machtmittel wie des Bücherverbots und der Bücherverbrennung, der Aufspürung, Folterung und Tötung von Ketzern[58] verführt, ja, auch zur *fraus pia,* wie die Fiktionen der Konstantinischen Schenkung und der Pseudo-isidorischen Dekretalien zeigen[59]. Die Unterdrückungsmaßnahmen der mittelalterlichen römischen Kirche wiederholten sich, wenn auch in geringerem Ausmaße, in den verschiedenen protestantischen Nationalkirchen.

b) Die dogmatische Exklusivität der Kirchen einerseits und die Verweltlichung und Dämonisierung andererseits haben immer wieder zur *Loslösung von Teilen ihrer Glieder* und zur *Bildung neuer Gemeinschaften* geführt, die von den Kirchen als schismatisch und häretisch, als „ketzerisch" bezeichnet wurden, sich selbst aber als die wahre Kirche, als orthodoxe und katholische

57 *Denzinger,* Enchir. nr. 714.

58 *Henry Charles Lea,* History of the Inquisition in Middle-ages, New York (1888), 1900²; dt. Geschichte der Inquisition im Mittelalter, übers. v. *H. Wieck* und *M. Rachel,* 3 Bde., Berlin 1905–1913; *J. Guiraud,* Histoire de l'inquisition au moyen âge, 2 Bde., Paris 1935–1938; *H. Maisonneuve,* Etudes sur les origines de l'inquisition, Paris 1942; *A. Erler,* RGG 3³, 769 ff.

59 *Heiler,* AA 235 ff., 243 ff.

Kirchen bekannten[60]. Die Großkirche belegte die abgesonderten Gemeinschaften mit dem Bann; häufig aber schleuderten sie wechselseitig gegeneinander das Anathem (s. o. S. 302 f.). Bei den dogmatischen Verdammungen handelte es sich oft um Nuancen in der Formulierung, so bei dem Streit um die zwei Naturen in Christus[61] wie um den *Theotokos-* oder *Christotokos*-Titel[62] Marias. Sogar die moderne katholische Dogmengeschichte hat festgestellt, daß sowohl die Christologie des Nestorius wie der sogenannten monophysitischen Kirchen nur „verbale", keine materiellen Häresien seien[63]. Bisweilen waren es überhaupt nicht echte dogmatische Streitigkeiten, sondern kirchenpolitische Intrigen und Machtkämpfe, wie bei der Auseinandersetzung der beiden Patriarchen Cyrill von Alexandrien und Nestorius von Konstantinopel, die zum Konzil zu Ephesus (431) führten.

Neben den dogmatischen Ursachen für die Loslösung von der Großkirche stehen die religiösen und sittlichen. Gegenüber der Säkularisierung, ja Dämonisierung der Großkirche fühlten immer wieder kleinere Kreise sich verpflichtet, das Ideal der ursprünglichen „Gemeinde der Heiligen" zu verwirklichen, in welcher freier Raum war für die Entfaltung der Charismen oder Geistesgaben. Dies geschah teils in der vollen Separation, ja schroffen Gegnerschaft gegenüber der Großkirche, teils in der fortdauernden Verbindung mit ihr. Im ersteren Falle gewann diese Heiligungsgemeinschaft die soziologische Form der *Sekte*[64], im letzteren die des kirchlichen *Ordens*[65]. Beide Formen dienten der Erneuerung des Urchristentums. Hinsichtlich der Sekten ist dieser urchristliche Erneuerungswille eindrucksvoll in dem bahnbrechenden Werk von Gottfried Arnold dargestellt worden, das den Titel „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699)[66] trägt. In der Geschichte des Mönchtums tritt dieser Erneuerungswille besonders deutlich hervor in der Cluniacensischen Bewegung, die aus dem benediktinischen Mönchtum hervorging, außerdem in der franziskanischen Bewegung. Franz von Assisi suchte

60 *Ernst Wolf*, RGG 3³, 13 ff.; *Walter Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934; *H. Köster*, RGG 3³, 17 ff.; *Walter Nigg*, Das Buch der Ketzer, Zürich 1953².

61 *Heiler*, UO 427 ff., 456 ff.

62 *Heiler*, Die Gottesmutter im Glauben und Beten der Jahrhunderte, Hochkirche 13 (1931) 181 ff., 251 (Lit.).

63 *Paul Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium V, Paris 1935, 412 f.

64 *Ernst Troeltsch*, Soziallehren, Reg.; *W. J. Whitley*, Sects (Christian), ERE 11, 315–329; *Carl Meyer*, Sekte und Kirche (Heidelberger Stud. Inst. f. Sozialwiss.), 1933; *J. L. Neve*, Churches and Sects in Christendom, Burlington 1940; *F. Herkenrath*, Die eschatologischen Religionsgemeinschaften des 19. Jhs., Diss. Köln 1930; *P. Geyraud*, Sectes et rites. Petites églises, religions nouvelles, sociétés secrètes de Paris, Paris 1954; *Wach*, Religionssoziologie 222 ff.; *H.-H. Horst*, RGG 3³, 1325 f.

65 *Ernst Troeltsch*, a.a.O., Reg., *Wach*, a.a.O. 205 ff.

66 *Walter Nigg*, Das Buch der Ketzer, 392–409; *M. Schmidt*, RGG 1³, 633 f.

nichts anderes als das *vivere secundam formam Sancti Evangelii*[67], die Nachfolge Christi im Leben des bettelarmen Wanderapostels. Er scheiterte freilich, insofern die Kirche aus seiner freien Bruderschaft einen kirchlichen Orden machte, in welchem das franziskanische Armutsideal abgeschwächt und umgebogen wurde, während die an diesem Ideal treu festhaltenden franziskanischen Gruppen auf den Weg der Sekte getrieben wurden[68], wie vor ihnen die *pauperes de Lugduno*[69] (Waldenser) und nach ihnen die Wiclifiten und Hussiten[70]. Aber auch auf dem Boden der Reformation lösten sich von den Landeskirchen immer wieder *Freikirchen* ab[71], sowohl Heiligungsgemeinschaften: die Baptisten, Methodisten, Mennoniten und die Brüdergemeine als auch enthusiastische Gemeinschaften: die Quäker, die Pfingstbewegung und die Heilsarmee. Mit ihnen verwandt sind die eschatologisch-apokalyptischen Sekten, deren Urbild die frühchristlichen Montanisten (s. o. S. 282) sind. Im 19. Jahrhundert repräsentieren diesen Typus die Katholisch-Apostolischen (Irvingianer)[72] mit ihren Ausläufern, den Neu-Apostolischen, sowie den Adventisten und den „Heiligen der letzten Tage". Eine letzte Form der getrennten Gemeinschaften stellen die rationalistisch-freisinnigen Gruppen dar wie die Arminianer oder Remonstranten[73] und Unitarier[74], die freilich zahlenmäßig klein blieben. Die Loslösung der russischen Sekten[75] von der orthodoxen Kirche hatte sehr verschiedene Motive: den liturgischen Hyperkonservatismus bei den „Altgläubigen", einen mystisch-ekstatischen Enthusiasmus bei den Chlysten, einen manichäischen Asketismus bei den Skopzen, einen evangelischen Pietismus bei den Stundisten. Die Entwicklung führte die meisten dieser Sekten, die Quäker ausgenommen, wieder in die Richtung des Kirch-

67 Testamentum; *Böhmer,* Anelekten 37; s. o. S. 389, Anm. 100.

68 *E. Benz,* Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934.

69 *Walter F. Adenay,* Waldenses, ERE 12, 663–673 (Lit.); *G. Gonnet,* Il Valdesimo medievale, Torre Pellice 1942; *A. A. Hugon* e *G. Gonnet,* Bibliografia Valdese, ebd. 1953.

70 *Ignaz Döllinger,* Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 Bde., München 1890; *Ernst Troeltsch,* a.a.O., Reg. Sekte.

71 *Paul Scheurlen,* Die Sekten der Gegenwart, Stuttgart (1912), 1930[4]; *Ludwig Thimme,* Kirche, Sekten und Gemeinschaftsbewegung, Schwerin 1925; *Michael Neiiendam,* Frikirker og sekter, Kjøbenhavn 1927; *Walter Köhler,* Wesen u. Recht der Sekte im religiösen Leben Deutschlands, Gießen 1930; *Ders.,* RGG 5[2], 399 ff.; *Fritz Blanke,* Kirchen und Sekten, Zürich 1955; *K. Algermissen,* a.a.O.

72 *O. Eggensberger,* RGG 3[3], 1196 f.; 4[3], 1407 ff.

73 *Frederic Platt,* Arminians, ERE 1, 807–816 (Lit.), *W. F. Dankbaar,* RGG 1[3], 620 ff. (Lit.).

74 *Crooke,* Unitarianism, ERE 12, 519–527; *E. M. Wilbur,* A History of Unitarianism, Cambridge/Mass. 1952.

75 *Karl Konrad Graß,* Die russischen Sekten, 2 Bde., Leipzig 1907–1914; *Ders.,* Sects (Russian), ERE 11, 332 ff.; *R. Stupperich,* Russische Sekten, Wernigerode 1938; *S. Bolshakoff,* Russian Non-conformity, Philadelphia 1950; weitere Lit. *Haase,* RGG 4[2], 2159 ff.; *H. Falk* bei *Franz König,* Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, 810 f.

lichen. Die Geschichte lehrt, daß eine Sekte Dauer und Ausdehnung nur erlangt, wenn sie sich in einer kirchlichen Institution verfestigen kann, mag diese auch eine lockerere Organisation annehmen als die der Großkirche oder Landeskirche.

c) Neben die Kirche und Sekte tritt als dritte soziologische Form des Religiösen die *Mystik* (s. o. S. 403 f.) oder der *Spiritualismus*[76]. Der Zisterzienser-Abt Joachim von Fiore hatte um die Wende des 12. Jahrhunderts das Kommen einer Geistkirche geweissagt, in welcher die hierarchischen und sakramentalen Institutionen ersetzt sind durch das charismatische Wirken der Geistträger, nämlich der Mönche (s. o. S. 160). Diese Geistkirche ist als eine Gemeinde der „Stillen im Lande" verwirklicht von den Mystikern. Für sie ist die äußere kirchliche Gemeinschaft sekundär; die Gemeinschaft, in der sie leben, ist die unsichtbare *communio sanctorum*, die Einheit mit allen gottliebenden und gottgeeinten Seelen der Erde, welcher äußeren Gemeinschaft sie auch angehören mögen. Die einen unter ihnen fügen sich in die äußere Gemeinschaft mit der Großkirche ein, sie bringen sogar im Falle der Verurteilung das Opfer der Unterwerfung; sie leben aber innerhalb der Kirche ihr eigenes geistiges Leben. Dabei gebrauchen sie in souveräner Weise die äußeren dogmatischen und kultischen Formen, deuten sie aber um in Hilfsmittel und Veranschaulichungen der mystischen Gotteinigung. Die anderen, die radikalen Spiritualisten wie Sebastian Franck und Gerhard Tersteegen, stehen jenseits von allen konfessionellen Kirchen und haben Genüge an der Gemeinschaft mit Gott, in dem alle eins sind. Soweit die spiritualistischen Mystiker konkrete menschliche Gemeinschaft suchen, besteht diese in Seelenfreundschaften mit einzelnen Gleichgesinnten[77], z. B. von Seuse und Elsbeth Stagel, Heinrich von Nördlingen und Margareta Ebner, Franz von Sales und Madame Chantal[78], oder in der Bildung loser Gruppen wie der „Gottesfreunde" am Ober- und Niederrhein im 14. Jahrhundert[79], die durch die Predigt Meister Eckharts, Taulers und Seuses erweckt worden waren, oder der aus dem prophetischen Enthusiasmus des Georg Fox zusammengeführten Society of Friends, der „Quäker"[80]. Über allen menschlichen Beziehungen steht für den Mystiker das Alleinsein mit dem alleinigen Gott (s. o. S. 404).

Die Geschichte des Christentums zeigt eine fortgesetzte Spaltung und Differenzierung. Der Loslösung der Nationalkirchen von der östlichen Reichs-

76 *Rufus M. Jones*, Spiritual reformers in the 16th and 17th century, London 1914; *Ernst Troeltsch*, a.a.O., Reg. Spiritualisten.

77 Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, hrsg. v. *Wilhelm Oehl*, München 1931.

78 *Michael Müller*, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales und der hl. Johanna Franziska von Chantal, Regensburg 1924.

79 *Rufus M. Jones*, The Friends of God in the XIVth Century, New York 1940.

80 *W. C. Braithwaite*, Friends, Society of, ERE 6, 142–147 (Lit.); *Theodor Sippell*, Werdendes Quäkertum, Stuttgart 1937; *E. Russell*, History of Quakerism, N.Y. 1942; *P. Held*, RGG 5³, 728 ff. (Lit.).

kirche folgte die große Trennung zwischen Rom und Byzanz im 11. Jahrhundert, sodann im Westen die Loslösung der mittelalterlichen Sekten von Rom und die Bildung der verschiedenen reformatorischen Kirchen im 16. Jahrhundert. Den größten Umfang nahm die Spaltung in den Vereinigen Staaten Amerikas an, wo selbst Denominationen mit einem einheitlichen Bekenntnis wie die Lutheraner in eine große Zahl von Sonderkirchen auseinanderfielen[81]. Die Motive für diese amerikanische Zersplitterung waren teils dogmatischer, teils ethischer und völkischer Natur.

d) Diesem Spaltungsprozeß traten immer wieder einigende Kräfte entgegen[82]. Um die Heilung des Bruches zwischen Ost- und Westkirche mühte sich das Konzil von Florenz (1439)[83]. Die dort hergestellte Einheit war aber eine Schein-Einheit, die sogleich wieder zerfiel. Die in der Reformation zerbrochene Einheit suchten die Bekenner des evangelischen Glaubens durch das Augsburgische Bekenntnis wieder herzustellen, das ein Bekenntnis zur Katholizität darstellt. Erst nachdem dieser Versuch fehlgeschlagen war, wurde es zur konfessionellen Symbolschrift[84]. Eine innerprotestantische Einheitsfront suchte Landgraf Philipp im Marburger Religionsgespräch (1529) zu schaffen; sie scheiterte aber an dem Gegensatz in der Abendmahlsfrage[85]. Wie die lutherisch-römischen Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts, so blieben auch die Einigungsbemühungen eines Calixt, Molanus und Leibniz im 17. Jahrhundert ohne Erfolg. Aber selbst die starke Annäherung der anglikanischen Oxfordbewegung an die römische Kirche im 19. Jahrhundert[86] führte nicht zur Einigung, ebensowenig im 20. Jahrhundert die Einigungsgespräche in Mecheln[87]. Die großen Einigungsbestrebungen von *Faith and Order*[88] und *Life and Work*[89] erfaßten nur die außerrömischen Kirchen. Erstere suchte auf der Basis eines Minimalprogramms eine organische Einheit der Kirche zu erlangen, die Einheit im Glauben durch die Anerkennung der heiligen Schrift und des Nicänischen Glaubensbekenntnisses, die Einheit in der Kirchenordnung durch Anerkennung der beiden Sakramente (Taufe und Abendmahl) sowie des

81 *Frank S. Mead,* Handbook of Denominations, New York 1956².
82 *Heiler,* Wege zur Einheit der Kirche Christi, in: Evangel. Katholizität, 1926, 250–351; *Ruth Rouse* und *Stephen Charles Neill,* Geschichte der ökumenischen Bewegung, 1517–1948, Göttingen 1957.
83 Lit.: *Heiler,* Was lehrt das Konzil von Florenz für die kirchliche Einigungsarbeit?, EhK 21 (1939) 183 ff.; *J. Gill,* The Council of Florence, Cambridge 1959.
84 *Heiler,* Die Katholizität der Confessio Augustana, Hochkirche 12 (1930) 172–208; *Bornkamm,* RGG 1³, 733 ff.
85 *Gerhard Müller,* RGG 4³, 738 (Lit.).
86 *Heiler,* Die katholische Bewegung in der anglikanischen Kirche, in: RK 391–441.
87 *Lord Halifax,* The Maline Conversations, London 1930; *Heiler,* Rom und die Einigung der Kirchen, RK 322–372.
88 Die Weltkirchenkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht . . . , hrsg. v. *Hermann Sasse,* Berlin 1929; *Heiler,* RK 287–321.
89 Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz . . . Amtlicher deutscher Bericht erst. *Adolf Deißmann,* Berlin 1926; *Heiler,* Evangelische Katholizität, 1926, 37–150.

Bischofsamtes auf Grund der apostolischen Sukzession. *Life and Work* beschränkt sich auf die Feier gemeinsamer Gottesdienste und auf die Zusammenarbeit in sozial-ethischen Fragen der ganzen Menschheit. Die auf evangelische Anregungen zurückgehende, aber vornehmlich von römischen Kreisen getragene *Una-Sancta*-Bewegung[90] hinwiederum sucht durch Glaubensgespräche zwischen römischen und außerrömischen Christen einer Einigung die Bahn zu bereiten. Einen starken Aufschwung nahm diese Bewegung durch Papst Johannes XXIII., der die Einigung der Christen als eines der Hauptziele seines Pontifikates ansieht und der ein Sekretariat *„ad promovendam unitatem christianam"* schuf.

9. Viel weiter als diese innerchristlichen Einigungsbewegungen gehen die Bestrebungen, welche auf eine *Einigung aller hohen Religionen* abzielen[91]. Von dem Glauben erfüllt, daß alle Religionen trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Kultformen und theologischen Doktrinen nur verschiedene Ausdrucksweisen des einen göttlichen Logos seien, hatte schon Kardinal Nicolaus von Cues in seiner Schrift *De pace seu concordantia fidei* (1453)[92] den Vorschlag gemacht, durch ein freies Religionsgespräch um die der göttlichen Einheit allein gemäße e i n e Religion und e i n e Anbetung sich zu mühen. Ein Jahrhundert später ließ der indische Mogulkaiser Akbar, von Haus aus ein Muslim mystischer Prägung, ein „Gottesdiensthaus" errichten, in dem allwöchentlich die Vertreter der verschiedenen Religionen zu Gesprächen sich versammelten; ja, er war kühn genug, eine „Religion Gottes" *(dīn-i'ilāhi)* zu begründen[93]. Eine höhere Synthese von Christentum und Hinduismus suchte auch der von dem Brahmanen Rām Mohan Roy 1815 gegründete *Brāhma-Samāj* (Gottesgemeinde)[94] zu verwirklichen. Kešub Candra Sen führte diese Gemeinschaft noch weiter in dem 1881 neu benannten *Nava Vidhāna-Brāhma-Samāj* („Gottesgemeinde des Neuen Bundes")[95], in dem die verschiedenen Religionen eine höhere Einheit finden sollten. Was ihm vorschwebte, war eine universale Zukunftskirche, in der aber zugleich die Eigenart jeder Nation sich ausprägen sollte: „Die ganze Menschheit wird sich in einer universalen Kirche einen, zugleich aber wird diese der besonderen Eigenart jeder Nation angepaßt sein und eine nationale Form gewinnen."

90 *Thomas Sartory*, Die ökumenische Einheit und die Einheit der Christen, Meitingen 1955; Zeitschrift Una Sancta, Meitingen; *Heinz Schütte*, Um die Wiedervereinigung im Glauben, Essen (1958), 1960³.
91 *Heiler*, DRM 883 ff.
92 Übers. v. *Herbert Grabert*, Religiöse Verständigung, Leipzig 1933; *M. Seidlmayer*, Una religio in rituum varietate, Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues, Arch. f. Kulturgeschichte 36 (1954) 145–207.
93 Lit. *A. Schimmel*, RGG 1³, 208 f.; S. 46, Anm. 57.
94 *J. N. Farquhar*, Brāhma Samāj, ERE 2, 813–824; Lit. *Heiler*, Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, München 1926, 95.
95 Lit. S. 113, Anm. 453; *Heiler*, Christlicher Glaube 95.

Größere Verbreitung als diese auf indischem Boden entstandene universalistische Modellgemeinschaft fand die aus dem Islām hervorgegangene *Bahāi*-Religion[96], die ebenfalls die Einheit der Religionen verkündet, aber eine Tendenz hat, zu einer neuen Religion, einem „Über-Islām" zu werden und in einer Theokratie sich zu verfestigen. Die auf Inayat Khan zurückgehende *Sūfī-Society*[97] trägt einen viel loseren soziologischen Charakter, obgleich sie die Einheit der Religionen in der gottesdienstlichen Symbolik und Schriftlesung anschaulich macht. Die *Cao-Dai*-Kirche[98] in Vietnam hingegen, welche Konfutsianismus, Buddhismus, jüdischen Kabbalismus, Christentum und Spiritismus verbindet, hat eine reiche Hierarchie nach dem Muster der römischen Kirche aufgebaut (s. o. S. 377).

Während es bei allen diesen Versuchen um die Schaffung wirklicher religiöser Gemeinschaften im Sinne der bisherigen Religionsgemeinschaften sich handelt, nur mit dem Unterschied, daß sie die verschiedenen hohen Religionen in einer höheren Synthese zusammenzufassen suchen, sind in diesem Jahrhundert eine Reihe von Bewegungen entstanden, welche zwar jede Vermischung der verschiedenen Kult- und Glaubensformen ablehnen, gleichwohl aber eine Begegnung der Religionen auf einer höheren religiösen und sittlichen Ebene erstreben[99]. Eine solche Begegnung setzt das Bewußtsein um eine letzte Gemeinsamkeit voraus; sie sucht jedoch diese nur in gelegentlichen gemeinsamen Gottesdiensten, vor allem aber in der Zusammenarbeit in den sittlichen Aufgaben der ganzen Menschheit, d. h. der sozialen, der pädagogischen und der Friedensfrage. Bahnbrechend wirkte das *World Parliament of Religions*, das 1893 anläßlich der Weltausstellung in Chicago tagte[99a]. Ein ähnliches Ziel verfolgte die Internationale Vereinigung für Freies Christentum und religiösen Fortschritt (jetzt: International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom); ihr XV. Weltkongreß 1958 in Chicago behandelte das Thema: „World's religions can meet the needs of the world". Es folgten die 1912 gegründete „Universal Religious Alliance", welche ein „permanentes Weltparlament der Religionen, Bruderschaften und Philosophien" erstrebt, der von dem Marburger Theologen Rudolf Otto 1922 ins Leben gerufene „Religiöse Menschheitsbund", die „International Religious

96 S. o. S. 441, Anm. 42.

97 *Hazrat Inayat Khan*, The Unity of Religious Ideals, Deventer 1949; *Louis Hoyack*, Die Botschaft des Inayat Khan, übers. v. *M. Hudig-Frey*, Zürich 1958.

98 *G. Gobron*, Histoire et philosophie du Caodaisme, Boudhisme renové . . ., Paris 1949; *H. v. Glasenapp*, RGG 1^3, 1611 f.; *Regamey*, LThK 2^2, 924.

99 Einheit und Zusammenarbeit der Religionen. Vorträge auf der Tagung des ‚Weltbundes der Religionen' in Bremen (Zeitschrift für Gemeinschaft und Politik Nr. 12), Godesberg 1957; Heiler, DRM 885 ff.; *Ders.*, RGG 4^3, 876; *A. Peacock*, Fellowship through Religion, the Story of the World Congress of Faiths, London o. J.; Zeitschrift Forum, publ. by the W. C. F. London; Weltharmonie der Religionen, hrsg. v. *K. H. Iranschähr*, Winterthur.

99a The World's Parliament of Religions, ed. *J. H. Barrows*, 2 vols., Chicago 1893.

Peace Conference", die 1929 in Genf tagte, der von dem früheren Führer der britischen Militärexpedition nach Tibet, Oberst Sir Francis Younghusband, 1936 ins Leben gerufene „World Congress of Faiths", dem sich der 1956 neu belebte „Religiöse Menschheitsbund" als Deutscher Zweig anschloß, die 1958 von Indern gegründete „World Fellowship of Religions" und die von dem in der Schweiz lebenden Perser Iranschähr geschaffene „Weltharmonie der Religionen". Alle diese losen Vereinigungen erscheinen wie eine Erfüllung der Prophetie des Religionsforschers Max Müller, daß eine Elite von Anhängern aller hohen Religionen in einer esoterischen Bruderschaft sich zusammenfinden werde, die, mit einer mittelalterlichen Krypta vergleichbar, der Keim einer Kirche der Zukunft sei[100].

Alle diese Einheitsreligionen und religiösen Einheitsbewegungen streben nach einem Ziel: der Realisierung der Menschheit. Schleiermacher sagt in seiner 4. Rede über die Religion: „Je mehr sich jeder dem Universum nähert, je mehr sich jeder dem anderen mitteilt, desto vollkommener werden sie eins; keiner hat ein Bewußtsein für sich, jeder hat zugleich das des anderen; sie sind nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit."[101] Es fehlte nicht an solchen Persönlichkeiten, welche an die Stelle der bisherigen kirchlichen Religion eine neue Religion, die der Menschheit, setzen wollten. Die im 18. Jahrhundert in England entstandene Freimaurerei[102] sucht in der äußeren Form einer esoterischen Bruderschaft das Ideal der Menschheit und Menschlichkeit, des Universalismus und der Toleranz zu verwirklichen. Obgleich sie im Anschluß an die mittelalterlichen Ordensgemeinschaften ein Ritual sich schuf und wie die antiken Mysterienbruderschaften eine Arkandisziplin forderte, ist ihr Ziel nicht ein religiöses im Sinne der Erlösung, sondern ein ethisches im Sinne eines weltweiten Dienstes an der Menschheit. Dieser esoterische Universalismus führte zur schroffsten Verwerfung durch die katholische Kirche, auch durch einzelne protestantische Gruppen, z. B. die nordamerikanischen Lutheraner. Die freimaurerischen Ideale der Universalität, Toleranz und Humanität fanden begeisterte Herolde in Philosophen, Gelehrten und Dichtern. Die *religion de l'humanité,* welche Auguste Comte verkündete, verehrte als das *grand être* die Menschheit. Ihm folgte der katholische Modernist Alfred Loisy[103], wenn er in der radikalsten Periode seines Lebens schrieb: „Comte hatte keineswegs Unrecht mit seinem Kult der Menschheit; die Menschheit ist uns die höchste Offenbarung Gottes"; sie ist für Loisy das „Mysterium", welches mit dem Mysterium des Universums sich

100 Lectures on the Origin and Growth of Religion, London 1878, 377 f.
101 Hrsg. v. *R. Otto* 118.
102 *Gotthilf Schenkel,* Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte, Gotha 1926; *Ders.,* RGG 2^3, 1114 f. (Lit.); *Algermissen,* LThK 4^2 342 ff. (Lit.).
103 *Heiler,* Alfred Loisy 184 ff.

verbindet und mit ihm zusammenfällt, die wahre Kirche des Geistes, der „ewige Christus, der allezeit Leidende, allezeit Sterbende, allezeit Auferstehende“. Sie ist für Loisy freilich nicht eine schon erreichte Tatsache, sondern ein „Ideal“, das erst realisiert werden muß. Ein ähnliches Ideal schwebte auch Malvida von Meysenbug vor, wenn sie erklärte: „(Islām und Christentum) könnten beide untergehen und die Religion der Menschheit an ihre Stelle treten, die da sagt: ‚Ihr sollt euch wie Brüder lieben‘.“ [104] Auch ein bewußter Vertreter eines modernen Christentums wie Albert Schweitzer steht diesen Predigern der Menschheitsreligion nahe, wenn er in der Verwirklichung der einen Menschheit das zukünftige Ziel aller Religion und Ethik erblickt: „Eine neue Renaissance muß kommen, viel größer als die Renaissance, in der wir aus dem Mittelalter herausschritten, die große Renaissance, in der die ganze Menschheit entdeckt ist.“ [105]

10. Dieser ökumenischen Tendenz steht eine gegenteilige gegenüber, welche auf eine *„artgemäße“*, d. h. dem jeweiligen Volk oder der jeweiligen Rasse entsprechende *Religion* zielt. In einer Reihe von christlichen Ländern (Polen, Lettland, Ungarn, Bretagne) versuchten kleinere Gruppen die Religion der vorchristlichen Ahnen zu erneuern und dem modernen Empfinden anzupassen. Im Zusammenhang mit der völkischen Bewegung gewannen diese Bewegungen auf deutschem Boden [106] breiteren Raum durch Ludendorff, Bergmann [107] u. a., in wesentlich verfeinerter Form bei Jakob W. Hauer [108]. In die Richtung dieser völkischen Religionsideale gingen auch die Bestrebungen der „Deutschen Christen“ [108a], welche dem Christentum eine artgemäße Form geben zu können glaubten. Mit dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus in Deutschland verloren alle diese Bestrebungen an Boden. Die einzige bedeutsame Erneuerung einer alten nationalen Religion war die Erhebung des japanischen Shintoismus zur Staatsreligion im Zusammenhang mit der nationalen Restauration durch die Meiji-Dynastie (1868) [109]. Später wurden die Riten der Kaiserverehrung als bloßer politischer Loyalitätsakt gedeutet. Nachdem 1945 der Staatsshintoismus auf Verlangen der amerikanischen Siegermacht wieder aufgehoben werden mußte, wurde der Shintoismus zu einer Religionsgemeinschaft, die unter dem Einfluß des Buddhismus und des Chri-

104 Briefe von und an Malvida von Meysenbug, hrsg. v. *Bertha v. Schleicher,* Berlin 1920, 141.
105 Kultur und Ethik (Kulturphilosophie II), München 1923, XXI.
106 *Christel Matthias Schröder,* Christentum und völkische Religiosität, Elsfleth 1933.
107 *Ernst Bergmann,* Die deutsche Nationalkirche, Breslau 1933.
108 Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens, Stuttgart (1934), 1935³; dazu: *Christel Matthias Schröder,* EhK 18 (1936) 222–248.
108a Lit. *K. Hutten,* RGG 2³, 104 ff.; *Algermissen,* LThK 3² 214 f.
109 *Hideo Kishimoto,* Japanese Religion in the Meiji Era, transl. J. F. Howes, Tokyo 1956; *Florenz* bei *Chantepie* I, 341 ff.; *W. Gundert,* Japanische Religionsgeschichte, Stuttgart 1943, 144 ff.

stentums wie der aus ihm hervorgegangenen neuen Religionen erneuert, teilweise sogar in monotheistischem Sinne umgeprägt wurde.

Die Entwicklung der Religion zur Ökumenizität läßt sich nicht rückgängig machen. Gott ist entweder der Gott der Welt und der Welten, der Gott der Menschheit und des Kosmos, oder kein Gott. Der Volksgott, der mit einem Volke entsteht, lebt und stirbt, ist für den Bekenner einer hohen Religion kein Gott. Der Gottesglaube duldet keine Begrenzung; Gott ist unendlich, ewig, er umfaßt alle Geschöpfe mit gleicher Gerechtigkeit und Liebe. Auch hier sind wir von der Erscheinungswelt der Religion zur Vorstellungswelt, ja zum Gegenstand der Religion vorgestoßen.

B. DIE VORSTELLUNGSWELT DER RELIGION

Die Erscheinungswelt ist das Wichtigste für das Verständnis der Religion, weil sie diese in ihrer Konkretheit, im Akt zeigt. Religion ist keine bloße Vorstellung von Gott, sondern Umgang mit dem in mannigfachen Erscheinungen *gegenwärtigen* Gott. Aller Gottesumgang aber ist begleitet von bestimmten Vorstellungsformen, den Vorstellungen von Gott, Welt, Mensch, Offenbarung, Heil, Jenseits und Vollendung.

I. GOTT[1]

Gott ist übersinnlich, unendlich, unaussprechlich. Der Mensch kann jedoch nicht mit ihm umgehen ohne bildhafte Vorstellung. Auf dreifachem Wege bildet er sich eine solche, auf der *via causalitatis*, der *via eminentiae* und der *via negationis*, wie eine scholastische Formel lautet[2]. Der Kausalgedanke ist ein Sprungbrett zur metaphysischen Wirklichkeit: die Kausalität ist für den religiösen Menschen keine bloße Kategorie des Denkens, sondern ein Weg zur Gotteserkenntnis. Gott ist für den Frommen Ursache alles Naturgeschehens,

1 Lit.: Gott (versch. Verf.), RGG 2^3, 1701–1745; *Nathan Söderblom*, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig (1916), 1926^2; *Ders.*, The living God. Basal forms of personal religion. Gifford Lectures, London 1933; Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, dt. hrsg. v. *F. Heiler*, München 1942; *Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München $1958^{29,30}$; *Raffaele Pettazzoni*, Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, Roma 1922; *Ders.*, L'onniscienza di Dio, Torino 1955; dt. Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee, Frankfurt 1960.
Richard Thurnwald, Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren, Berlin 1951; *Hermann Kees*, Der Gottesglaube im alten Ägypten (1941), Berlin 1956^2; *H. Junker*, Die Götterlehre von Memphis, Berlin 1940; *A. Marmorstein*, The Old Rabbinic Doctrine of God, 2 Bde., London 1927/33; *J. Abelson*, The Immanence of God in Rabbinic literature, London 1912; *G. Dumézil*, Les dieux Indo-Européens, Paris 1952; *Walter F. Otto*, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt (1929), 1956^4; *Erland Ehnmark*, The Idea of God in Homer, Diss. Uppsala 1935; *Gustav Aulén*, Den kristna gudsbilden, 1927; dt. Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart, Gütersloh 1930; *Hellmut Bandt*, Luthers Lehre vom verborgenen Gott (Theol. Arb. 8), Berlin 1958; *E. A. Dowey*, The knowledge of God in Calvin's theology, New York 1952; *R. Garrigou-Lagrange*, Dieu, son existence et sa nature, Paris (1915), 1951^{11}; *G. D. Prestige*, God in Patristic Thought, London 1936; *Daud Rabbar*, God of Justice A study in the ethical doctrine of Islam, Leiden 1960.

2 *Franz Diekamp*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas I, Münster 1911, 115; *Ludwig Schütz*, Thomaslexikon, Paderborn 1895, 848.

alles menschlichen Tuns, Quelle und Norm des religiösen, sittlichen und sozialen Lebens, des künstlerischen Schaffens und Genießens.

1. Die kausale Gottesvorstellung findet sich in erstaunlicher Klarheit bei vielen heutigen primitiven wie bei antiken Völkern. Eine der merkwürdigsten Entdeckungen der modernen Religionswissenschaft, die von dem schottischen Folkloristen Andrew Lang ausging[3], ist die der *high gods*, der Himmelsgottheiten, Urväter. Der Ethnologe Konrad Theodor Preuß[4], der schwedische Theologe Nathan Söderblom[5], der Indologe Leopold v. Schröder[6], der Islamforscher Brockelmann[7], der italienische Religionshistoriker Raffaele Pettazzoni[8] und der schwedische Religionsforscher Geo Widengren[9] haben diese Vorstellung, die von dem Ethnologen P. Wilhelm Schmidt[10] als Zeugnis eines Urmonotheismus angesehen wurde, ins rechte Licht gerückt. Die Wohnung des höchsten Wesens ist der Himmel; es ist eng verbunden mit Blitz und Donner. Es wird unsichtbar oder als Lichtgestalt gedacht, teilweise mit anthropomorphen Zügen ausgestattet, z. B. als altehrwürdiger Mann mit langem Barte vorgestellt. Seine Namen sind Vater, mein Vater, unser Vater, Macher, Schöpfer, Himmel oder der im Himmel Wohnende, Himmelsvater, Himmelsherr, Himmelshäuptling, der Alte, der Uralte, der Meister da oben, der Eine, die „Macht". Seine Eigenschaften sind: Schöpferkraft, Allmacht, Allwissenheit (die mit seiner Wohnung im Himmel zusammenhängt), Gerechtigkeit, Güte.

Er ist Schöpfer der Welt und der Menschen, Erhalter seines Werkes, aber auch „Töter", Herr über Leben und Tod. Er ist Geber der Waffen und Werkzeuge, Schöpfer der menschlichen gesellschaftlichen Einrichtungen, Urheber der religiösen Riten, sittlicher Gesetzgeber, Belohner und Bestrafer. Während einzelne kulturarme Völker durch Gebet, Primizialopfer und sakramentale Stammesweihen mit ihm in lebendigem Verkehr stehen, ist er für andere ein

3 The making of religion, London (1898), 1909[3].

4 *Konrad Theodor Preuß,* Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern, Zschr. Psychol. Forsch., Berlin 2 (1922) 161–168; *Ders.,* Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipzig 1926.

5 S. o. Anm. 1.

6 *Leopold v. Schroeder,* Arische Religion I: Der altarische Himmelsgott, das höchste gute Wesen, Leipzig (1916), 1922[2].

7 *C. Brockelmann,* Allah und die Götzen. Der Ursprung des vorislamischen Monotheismus, ARW 21 (1922) 99–121.

8 S. o. Anm. 1.

9 *Geo Widengren,* Der Hochgottglaube im alten Iran, Leipzig 1938.

10 *P. Wilhelm Schmidt,* Der Ursprung der Gottesidee, 12 Bde., Münster 1926–1955; *Paul Radin,* Monotheism among Primitive People, London 1924; *J. J. Fahrenfort,* Het hoogste Wezen der Primitiven. Studie over het „Oermonotheisme" bij enkele der laagste volken, Den Haag 1927; *Herbert Kühn,* Das Problem des Urmonotheismus, Wiesbaden 1950; *Renato Boccassino,* Etnologia religiosa, Torino 1958, 295–353.

deus otiosus, ein Gott im deistischen Sinn, ein Schöpfer, der sein Werk sich selbst überlassen hat und in die Ferne gegangen ist, weshalb sich die Menschen in ihren Nöten an die nahen Mächte (Zauberobjekte, Naturgeister und Ahnen) wenden. Die Gestalt des Himmelsgottes lebt fort im chinesischen *Huang-t'ien Shang-ti* (s. o. S. 63), im *Anu* der Sumerer und Babylonier, im indogermanischen Lichtvater *(Dyaus pitā,* Ζεὺς πατήρ, *Jupiter, Tiu/Ziu)*, im vedischen *Varuṇa* (griechisch οὐρανός)[11], im avestischen *Ahura Mazdāh*, im *Allāh* der vorislamischen Araber, im *'El* (= Macht) und *'Elohīm* (= Machtfülle) der Hebräer. Die Funktion der Schöpfung, Gesetzgebung usw. wird bei einzelnen Völkern menschen-, tier- oder pflanzenförmigen Urzeitwesen zugeschrieben, welche im Unterschied von den höchsten Himmelswesen sterblich sind. Jensen hat für sie den von den Marind-anim in Neu-Guinea gebrauchten Terminus *Dema*-Gottheit eingeführt[12].

An der Stelle des Vatergottes steht in mutterrechtlichen Kulturen die „Große Mutter", aus deren Schoß alle Dinge und Wesen hervorgegangen sind und in den sie wieder zurückkehren (s. o. S. 38 f.). In den verschiedenen Gestalten der Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien, Ägypten und Indien hat sich diese große Gottheit erhalten. Auch das *Tao* (s. u. S. 459) erscheint bei Lao-tzŭ als die sorgende Mutter[12a]. Wenn das Matriarchat älter ist als das Patriarchat (s. o. S. 411 f.), so muß angenommen werden, daß der Kult der großen Muttergottheit dem des Vatergottes vorangegangen ist.

Der Polytheismus ist aus einer Differenzierung entstanden: das kausale Denken spaltete sich[13]; bestimmte Funktionen jenes höchsten Wesens werden verbunden mit heiligen Gegenständen (Naturobjekten und -phänomenen oder von Menschenhand gemachten Gegenständen), mit lebenden und toten Menschen (besonders Ahnen), mit Lokalgottheiten, die meist aus Kultobjekten entstanden, und abstrakten Gottheiten, die lediglich eine göttliche Funktion personifizieren.

Abstrakte Funktionsgottheiten[14] sind besonders zahlreich bei den Griechen, Römern und Balten. Jede Seite und Phase in der Natur und im Menschenleben gilt als verursacht durch eine „Sondergottheit", Tätigkeits- oder Patrongottheit. Καλλιγένεια verleiht schöne Geburt, Κουροτρόφος ist die Kinderernährerin, Θαλλώ die Gottheit der Jugendblüte, Ἡγεμών die Leiterin, Αὐξησίη die Göttin des Wachstums, Καρπώ die Göttin der Frucht, Ἐρεχθεύς der „Schollenbrecher", Τριπτόλεμος der „dreifache Pflüger", Ἰατρός der Arzt,

11 *G. Dumézil,* Ouranos-Varuna. Etude de mythologie comparée, Paris 1934.
12 Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1951, 115 ff.
12a Tao-tē-ching 52.
13 *Alfred Bertholet,* Götterspaltung und Göttervereinigung, Tübingen 1932.
14 *Hermann Usener,* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (1896), Bonn 1929[2].

Σωσίπολις die Stadtbehüterin. In Rom gab es für jede Phase des Ackerbaus eine besondere Gottheit: *Sterculinus* (Düngen), *Veruactor* (1. Durchackern), *Reparator, Imporcitor* (2. und 3. Durchackern), *Insitor* (Säen), *Obarator* (Überpflügen), *Occator* (Eggen), *Saritor* (Jäten), *Segetia* (Wachstum der Saat), *Subruncinator* (Ausraufen des Unkrautes), *Seia* (Schutz der ausgesäten Körner), *Nodotus* (Knotenbildung der Halme), *Volutina* (Entwicklung der Blütenkolben), *Patelena* (Öffnung der Blütenkolben), *Flora* (Blüte), *Hostilina* (Wachstum der Ähren), *Lactans* (Bildung der milchigen Getreidekörner), *Matura* (Reifen der Ähren), *Messor* (Schneiden), *Convector* (Einfahren), *Terensis* (Dreschen), *Conditor* (Aufbewahren). Ebenso finden wir Gottheiten des menschlichen Lebens: *Ops* schützt das Neugeborene, *Potina* lehrt es trinken, *Edusa* essen, *Statanus* stehen, *Fabulinus* reden. *Locutius,* eine Gottesstimme, unterrichtete die Römer von dem Herannahmen der Gallier, *Rediculus* bewegte den Hannibal zur Umkehr. Das ganze Leben der Natur und des Menschen löst sich in eine Fülle von Augenblicksgöttern auf[15].

Jedes Dorf, jede Stadt, jeder Altar auf einer Anhöhe, jedes Haus hatte eine Lokalgottheit, besonders bei den Westsemiten. Sie hatte häufig keine Namen, sondern wurden einfach *'El, Dān, Mĕlĕkh, Baʿal* (Macht, Richter, König, Herr) genannt oder mit den Ortsnamen kombiniert: *Baʿal-Peʿōr, Melkarth* (= König der Stadt). Bei den Römern hießen die Orts- und Schutzgeister *Lares*[16].

Dazu kommen Individualgottheiten wie der *tondi* (Lebensgeist) der Batak, die *fravaši* im persischen Mazdaismus (s. o. S. 427 f.), der männliche *genius* und die weibliche *juno* in Rom[17].

Über den persönlichen Göttern erhebt sich eine unpersönliche Macht, die Weltgesetzmäßigkeit, die sittliche Weltordnung, das Schicksal[18]. Diese Mächte sind oft nicht selbständig, sondern werden als Willensausfluß einer hohen oder der höchsten Gottheit angesehen. Schon unser Wort „Schicksal", „Geschick" zeigt, daß es von jemand geschickt ist. Im Chinesischen heißt Schicksal *t'ien-ming.* „Befehl des Himmels"[18a]; in absoluter Unparteilichkeit wird vom Himmel den Menschen ihr Schicksal zugeteilt. Das Schicksal wurde nach babylonischer Auffassung jedes Jahr im Rate der Götter neu festgesetzt; die Schicksalstafeln wurden von Nebo am Neujahrstage im Schicksalsgemach des Tempels beschrieben; auf ihnen war die Konstellation der Gestirne ein-

15 *Wissowa,* RKR² 23 ff., 55; *Deubner* bei *Chantepie* II, 443 f.
16 *Wissowa,* RKR² 166 ff.
17 *Wissowa,* RKR² 174 ff.
18 *Alfred Bertholet,* RGG 5², 155 f.; *Wilhelm Engel,* Die Schicksalsidee im Altertum, Religionswiss. Unters., Erlangen 1926; *Beth,* Schicksal, HWDA 7, 1045–1055; Fate (versch. Verf.), ERE 5, 771–796; Fortune (versch. Verf.), ebd. 6, 88–104; *Gustav Mensching,* Der Schicksalsgedanke in der Religionsgeschichte, Bonn 1942.
18a *W. Grube,* Religion und Kultur der Chinesen, Leipzig 1910, 28.

gezeichnet[19]. Das Schicksal in diesem Sinne ist also göttliche Vorsehung. Auch das vedische *ṛta* war mit persönlichen Gottheiten, nämlich *Varuṇa* und *Mitra*[20], verbunden. Mit dem chinesischen *T'ien* verbunden, aber über ihn hinausgehend ist das *Tao*[21] (Bahn, Gesetzmäßigkeit des Alls). Über den griechischen Göttern steht die weiblich gedachte Schicksalsgottheit, genannt Τύχη, Μοῖρα, Αἶσα, Εἱμαρμένη, Πεπρωμένη[22] (lateinisch wiedergegeben mit *Fatum)*[23]. An die Stelle der freien Götterentscheidung tritt hier die waltende Notwendigkeit — *Moîra* stürzt schließlich die Götter vom Thron. In sekundärer Weise werden *Týchē* und *Moîra* personifiziert. In mehr philosophischer Form finden wir den Schicksalsgedanken in der Stoa und im hellenistisch-römischen Synkretismus[24]. Besonders entwickelt ist der Schicksalsglaube in der altgermanischen Religion. Auch hier zeigt sich ein merkwürdiges Schillern zwischen der Bestimmung durch eine persönliche Gottheit und eine unpersönliche Macht. „In der altnordischen Literatur finden wir eine persönliche *Urdr,* die unter dem Weltbaum bei einer Quelle *(Urdar brunnr)* sitzt und dort das Schicksal bestimmt ... Das Wort *Urdr* hängt mit dem Zeitwort *verda,* ‚werden', zusammen, und wenn wir lat. *vertere* zum Vergleich heranziehen, dürfen wir vermuten, daß das Bild des Webens für die Bestimmung des Schicksals uralt ist."[25] *Uurdgiscapu* ist „das vom Schicksal Bestimmte". Das altenglische *wurd* bedeutet das Schicksal als eine unverrückbare, unerbittliche Macht. „Aber jeden Augenblick kann ein Urheber des Schicksals im Hintergrund auftauchen; in den Quellen lesen wir häufig, daß die Nornen das Schicksal bestimmen ... ‚Kein Mensch lebt einen Abend nach dem Nornenspruch' ... In der Zeit, da im heldischen Leben die Odinsfigur eine überragende Stellung erlangt hatte, war er der schicksalbestimmende Gott ... Aber wenn wir tiefer blicken, sehen wir, daß auch Odin ein Schicksal über sich hat ... Die Völuspá zeigt uns deutlich die Götter, die einem unentrinnbaren Schicksal, dem *Ragnarök,* entgegengehen."[26] „Ganz bezeichnend aber ist für die germanische Götterwelt, daß ein tragisches Schicksal über ihnen zu lasten scheint; sie

19 *Friedrich Jeremias* in *Chantepie* I, 505; *Christliebe Fichtner-Jeremias,* Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern (Mitt. d. Vorderas. Ges. 27), Leipzig 1922; *M. David,* Les dieux et le destin en Babylonie, Paris 1949; *Ugo Bianchi,* Διὸς αἶσα, Destino, uomini e divinità nelle teogonie et nel culto dei Greci (Studi pubbl. d. Ist. Ital. per la Storia Antica 11), Rom 1953; *G. Furlani,* La sentenza di Dio nella religione babilonese e assira, Rom 1950.

20 *Oldenberg,* RV² 194 ff.

21 *de Groot,* Universismus, Reg.

22 *Eitrem,* Moira, *Pauly-Wissowa* 15, 2, 2449–2497; *Gundel,* Heimarmene, *Pauly-Wissowa* 7, 2, 2622–2645; *Eckhard Leitzke,* Moira und Gottheit im altgriechischen Epos, Diss. Göttingen 1930; *Nilsson,* GGR 338 ff.

23 *Wissowa,* RKR² 264.

24 *Franz Cumont,* OR 216 ff., 320 f.

25 *de Vries* II, 381.

26 *de Vries* II, 166 ff.; *Hans Naumann,* Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934; *Walther Gehl,* Der germanische Schicksalsglaube, Berlin 1939.

kämpfen nicht bloß, weil das nun einmal der Edelinge Art ist, sondern weil sie damit der Drohung eines feindlichen Geschicks entgegenzuarbeiten suchen ... Auch in der Heldensage bemerken wir eine ähnliche düster-tragische Stimmung, verkörpert im Walten eines unentrinnbaren Schicksals. Aber stark und trotzig stehen Gott und Mensch diesem Schicksal gegenüber; hier spüren wir nichts von einer dumpfen Unterwerfung unter ein Verhängnis, das des Lebens Sinn zerstört: im Gegenteil, es wird recht eigentlich als der wahre verborgene Sinn des Lebens bejaht, den es deshalb zu verwirklichen gilt." [27]

Dem Spaltungsprozeß in der Gottesidee steht der Wiedervereinigungsprozeß[28] gegenüber. Die Einheitstendenz zeigt sich gerade im Gebet. Der Beter neigt dazu, den angerufenen Gott als einzigen anzuerkennen. Die Betonung seiner Einzigkeit ist besonders eine Eigentümlichkeit der antiken Hymnenpoesie[29]; sie ist häufig Schmeichelei, dahinter aber verbirgt sich ein Verlangen nach der Einheit Gottes. Man kann hier von einem subjektiven oder Heno-Theismus sprechen. Dieser subjektive Theismus trug zur Anbahnung eines objektiven Monotheismus bei. Die Vermischung und Vereinheitlichung von Gottheiten verschiedener Gattung wurde besonders gefördert durch die Ausdehnung der Reiche; sie erlangte ein Höchstmaß im hellenistischen Synkretismus des römischen Imperiums. Bestimmte Gottheiten zogen Prädikate, Symbole, Kultformen anderer Gottheiten an sich. So verband sich *Amon,* der Stadtgott von Theben, mit dem Sonnengott *Re; Marduk,* der Stadtgott von Babel, mit älteren sumerisch-babylonischen Gottheiten; zahlreiche semitische Lokalgottheiten vermischten sich mit den großen Göttern *Anu, Ea, Šamaš, Nabū,* griechische Lokalgottheiten mit Zeus. Der eigentliche Monotheismus entstand auf dreierlei Weise:

a) Die Theologie vereinheitlichte die Vielheit der Gottheiten auf logisch-rationale Weise. Eine solche theologische Spekulation finden wir in Ägypten, Mesopotamien, Indien und Griechenland. Sie faßt die Vielheit der Gottheiten als Funktionen der einen Gottheit auf. Isis wird als „vielnamig" und „tausendnamig" (μυριώνυμος)[30] bezeichnet; es gibt viele Götternamen, aber nur eine einzige Gottheit.

b) Das theopanische mystische Erlebnis umfaßt die Einheit und Allheit. In der Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad (2, 1, 20) heißt es: „Wie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, so treten aus diesem *Ātman* alle Lebenskräfte heraus, je nach ihrem Standort, aus den Lebenskräften die Götter, aus den Göttern die Welten." Die Götter sind nur

27 *de Vries* II, 346 f.
28 *Pettazzoni,* RGG 4², 180 ff. (Lit.); *Holsten,* RGG 4³, 1109 ff.; *A. Jeremias,* Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, Leipzig 1904; *G. van der Leeuw,* Altägyptischer Pantheismus, Berlin 1940.
29 *Heiler,* Gebet 164 ff.
30 *H. Brugsch,* Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1891, 645.

Glieder im großen Emanationsprozeß. Die mystische Vereinheitlichung ist bis heute im Hinduismus maßgebend. Diese Art des Eingottglaubens ist durch eine grenzenlose Toleranz gekennzeichnet[31].

c) Völlig verschieden davon ist die prophetische Erfahrung der Einzigkeit Gottes in Persien, Israel und Arabien, bei Zarathuštra, Mose und Muḥammad. Die Propheten Israels werden von einem Gott gepackt, der „eifersüchtig“[32] ist und keine anderen Götter neben sich duldet. „Ich bin Jahwe, dein Gott ... Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“, spricht Gott durch Mose zu Israel (2. Mos. 20, 2 f.). Ursprünglich wurde die Existenz anderer Götter nicht geleugnet; sie sind mächtige Wesen, aber Jahwe ist noch mächtiger. Auch hier kann nicht von einem theoretischen Monotheismus, sondern nur von einem praktischen Monotheismus oder einer Monolatrie geredet werden[33]. Daraus entwickelt sich der eigentliche Monotheismus; die anderen Götter werden teils zu machtlosen Schemen, menschlichen Phantasiegebilden, zu „Nichtsen“ (*ĕlīlīm;* Jes. 2, 8 usw.), teils zu bösen Dämonen oder gefallenen Engeln. Die Realität des einen Gottes verdrängt die übrigen Götter. Die erstere Auffassung ist die des späteren israelitischen Prophetismus; die zweite, die den Dualismus von Gott und Satan zur Voraussetzung hat, die des Mazdaismus, des späten Judentums und des frühen Christentums. Dieser prophetische Monotheismus floß mit dem spekulativen Monotheismus in der hellenistischen Welt zusammen und führte so zum Bekenntnis εἷς θεός[34].

2. Der zweite Weg zur Gotteserkenntnis ist die v i a e m i n e n t i a e. Neben dem Aufstieg von der Schöpfung zum Schöpfer erfolgt der Aufstieg von den Werten und Wertreichen zum *summum bonum.* Alles, was dem Menschen wertvoll ist, das logisch Wahre, das sittlich Gute, das künstlerisch Schöne, das religiös Heilige, wird in Gott als Quelle und Norm zusammengefaßt. Das Göttliche ist Maßstab für alle Werte und Unwerte. Dieser Weg zeigt eine Tendenz zum Überpersönlichen. Die höchsten Werte werden als „Eigenschaften“ Gottes angesehen, die mit Gott zusammenfallen.

31 *Gustav Mensching,* Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955, 64 ff.; *S. Radhakrishnan,* Gemeinschaft des Geistes, übers. v. *Fr. Thierfelder,* Darmstadt 1952.

32 Schon im Dekalog 2. Mos. 20, 5; ähnlich 34, 14; Jos. 24, 19.

33 *Bruno Baentsch,* Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906; *Johannes Hehn,* Die biblische und baylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte, Leipzig 1913; Wege zum Monotheismus, Univ. Schrift, Würzburg 1913; *Konrad Müller,* Die seit Renan über den israelitischen Monotheismus geäußerten Anschauungen, Diss. Breslau 1911; *Haller,* RGG 4², 192 ff.; *Baumgärtel,* RGG 4³, 1113 ff.

34 *Erik Peterson,* Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926; *Ders.,* Der Monotheismus als politisches Problem, Beitr. z. Gesch. der polit. Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; *Schmauch,* RGG 4³, 1115 f.

a) Gott ist die *Macht* schlechthin. *Wakanda, Manitu, Ngai* (s. o. S. 29ff.) sind nicht nur Namen für das einzelne machthaltige Objekt, sondern auch für die Urmacht, für den Urheber; *Brahman,* die Kraft in der Opferformel und im Opferpriester, wird zur Bezeichnung der das All durchdringenden einen unendlichen Gottheit[35]. Die Macht wird auch zur Wirkungsweise des Absoluten (*śakti*[35a], δύναμις) oder zum göttlichen Gnadengeschenk (χάρις, χάρισμα, s. o. S. 32).

b) Gott ist die *Schönheit* schlechthin. Auf primitiver Stufe ist der Schönheitsbegriff enge verbunden mit dem Licht. Die Urbedeutung von vedisch *brahman* ist leuchtend, von avestisch *hvarenah*[36] Sonnenglanz, Königsherrlichkeit, oft verbunden mit *raya* (Macht); „Die Hvarenāh gehört dem Herrn, dem Allweisen zu, durch die der Herr, der Allweise, Wesen geschaffen hat, viele und schöne, viele und wunderbare, viele und tüchtige, viele und glänzende" (Yašt 19, 10). Die Urbedeutung von hebräisch *kābōd*[37] ist Lichtherrlichkeit, der Glanz Jahwes, der sich in der Lichtwolke auf das Heiligtum herabsenkt (2. Mos. 40, 34 ff.). Auch griechisch δόξα = Glanz bedeutet Pracht, Erhabenheit, Herrlichkeit, Majestät[38]. Es gibt Göttinnen der Schönheit wie die indische *Śrī* oder *Lakṣmī.* Als Schönheit schlechthin erscheint das Göttliche im Neuplatonismus. Unter dessen Einfluß bezeichnet Augustinus Gott als *ineffabilis pulchritudo* (Civ. Dei IX 22). Ein mystisches *Ḥadīth* Muḥammads lautet: „Gott ist Schönheit und liebt die Schönheit"[38a].

c) Gott ist die *Weisheit* und *Vernunft* schlechthin. Enge verbunden mit Gott ist die große Planmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Kosmos, *Tao, Ṛta* (s. o. S. 459). Häufig wird die Weisheit als selbständige Gottheit gedacht, so der babylonische *Marduk,* Sohn des *Ea,* der ägyptische *Thot,* der griechische *Hermes.* Sie wird auch als eine Hypostase gedacht, die unter Gott steht, so die hebräische *ḥokmā*[39], die griechische σοφία. Die an diesen Begriff sich

35 *Hervey de Witt Griswald,* Brahman (Cornell Stud. in Phil.), New York 1900; *A. Hillebrandt,* Brahma, ERE 2, 796 ff.; *Hermann Oldenberg,* Zur Geschichte des Wortes brahman, Nachr. d. Ges. W., Göttingen 1916, 717 ff.; *Söderblom,* WG 236 ff. Weitere Lit. s. o. S. 31, Anm. 26.

35a *J. Woodroff,* Shakti and Shakta, London 1919.

36 *Nathan Söderblom,* WG² 246 ff. S. o. S. 31 f.

37 *A. v. Gall,* Die Herrlichkeit Gottes. Eine bibl.-theol. Unters. über das AT, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen und das NT, Gießen 1900.

38 *Gerhard Kittel,* Δόξα, ThWNT 2, 236 ff.

38a *Muslim* bei *Al-Ghazzālī,* Iḥyā 'ulūm al-dīn IV 256.

39 *Hillen,* Die alttestamentliche Chokma, der platonisch-philonische Logos und das chinesische Tao. Programm Coesfeld 1882; *W. Schenke,* Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasen-Spekulation, Skrifter utg. Videnskapsselsk. Kristiania, Hist.-fil. Kl., 1912; 6; *Joh. Göttsberger,* Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT, München 1919; *Paul Heinisch,* Personifikationen und Hypostasen im AT und im Alten Orient, Münster 1921; *Ders.,* Die persönliche Weisheit des AT in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Münster 1923; *J. Fichtner,* Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, ZATW Beih. 62, Gießen 1933;

heftende gnostische Spekulation lebt fort bis zur Gegenwart, vor allem in der russischen Religionsphilosophie eines Solowjew[40] und Bulgakow[41] und anderen[42]. Die engste Verbindung ging Gott mit der Vernunft ein: „Gott war der *Logos*" (Joh. 1, 1)[43]. Bei Heraklit ist Logos die feuerartige Urvernunft. Der Logos-Begriff wurde von der Stoa als Bezeichnung der „Geordnetheit und teleologischen Abgestimmtheit der Welt" (Kleinknecht) übernommen. Bei Plutarch bedeutet Logos die Weltidee im schaffenden Gottesgeist. Bei Philo ist er „der zweite Gott" (δεύτερος θεός)[44]. Der Νοῦς des Neuplatonismus entwickelte die Logos-Idee weiter[45].

d) Gott ist der Inbegriff der sittlichen Werte, die *Wahrheit* (*al-ḥaḳḳ* im Islām). Die göttliche Wahrheit erscheint als Hypostase in der ägyptischen *Ma'at*, die göttliche Gerechtigkeit in der griechischen *Dike* und der römischen *Justitia;* ähnliche Hypostasen sind *Fides* oder *Fidius* (Wahrheit und Treue), *Pietas, Pudicitia* in Rom. Der Mazdaismus kennt mehrere *Ahura Mazdāh* umgebende Genien oder Erzengel, welche ethische Ideale hypostasieren, die *Aməša Spənta*[46] („heiligen Unsterblichen"), *Vohu manah* (der heilige Geist), *Aša* (das Recht), *Haurvatāt* (das Heil), *Armaiti* (die Ergebenheit, Frömmigkeit), *Sraoša* (der Gehorsam) und *Kšathra vairya* (das erwünschte Reich).

e) Gott ist *Geist* schlechthin. Die Geistseele ist Lebenskraft, Kraft des Erkennens und Wollens. *Ātman* wird in den vedischen Upaniṣaden mit *brahman* identifiziert[47]. Der Geist wird aus einer numinosen Seelenkraft zu einer göttlichen Hypostase: *ruaḥ Jahwe, ruḥ Allāhi* im Islām, πνεῦμα θεοῦ im Hellenismus (s. u. S. 481)[48]. Das πνεῦμα gilt als der göttliche oder himmlische Teil des menschlichen Wesens.

Walter Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit, Tübingen 1933; *Humbert,* RGG 5², 1800 ff.; *J. J. J. van Dijk* La sagesse suméro-accadienne, Leiden 1935.

40 Lt. über Solowjew: Der Große Brockhaus 11, 7.

41 *Sergej N. Bulgakow,* Da sagesse divine et la théanthropie, 2 Bde., Paris 1934/36; The Wisdom of God, London 1937.

42 Östliches Christentum, hrsg. v. *Bubnoff* und *Ehrenberg* II, München 1925; *L. Kobilinsky-Ellis,* Christliche Weisheit, Sapientia divina, Cosmosophia perennis nach der Lehre des Intermediarius, Basel 1929; *Heiler,* UO 209 ff.

43 *Wilhelm Kelber,* Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes, Stuttgart 1958; *Kleinknecht,* Logos, ThWNT 4, 76 ff., Lit. 69 f.; *Eberhard Cold,* Der Prolog des Johannesevangeliums und Heraklit, EhK 27 (1953/54) 43–63; *E. Fuchs,* RGG 4³, 434 ff.

44 Leg. all. II, 86.

45 *Othmar Perler,* Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustin als vorbildliche Ursache der Welt, Paderborn 1931.

46 *B. Geiger,* Die Amesha Spenta, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung, Sitzber. Ak. Wiss. Wien 176, 7, 1916; *G. Dumézil,* Naissance des archanges, Paris 1945; *W. Eilers,* RGG 1³, 321 f.

47 *Heiler,* Mystik der Upanishaden 22 ff.

48 *G. Verbeke,* L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin, Louvain 1945. Vgl. S. 365, Anm. 3.

f) Gott ist *Liebe:* Als Eros[49] erscheint Gott in der griechischen Welt. Dieser Fruchtbarkeitsdämon, bei den griechischen Dichtern Sohn der Aphrodite, wurde in der orphischen Theologie zum zeugenden kosmischen Prinzip, bei Plato zum Inbegriff des Strebens der Seele nach dem Urschönen. Aus dem Neuplatonismus ist dieser Begriff ins Christentum eingedrungen. Die Liebe ist für den Mystiker eine von Gott in die Menschen gelegte Kraft, die ihn zurückzieht zum Ureinen. Als Verkörperung der Barmherzigkeit erscheint die große Muttergottheit der alten Welt (s. o. S. 457). Im Neuen Testament wird Gott als ἀγάπη[50] gekennzeichnet (1. Joh. 4, 26). Verwandt damit ist die Bezeichnung des Göttlichen als *mahākaruṇā-cittam*[51] („Herz des großen Erbarmens") im Mahāyāna-Buddhismus.

g) Alle Werte sind zusammengefaßt in der Bezeichnung des Göttlichen als des *„höchsten Gutes"*. Diese findet sich bei den Mystikern der ganzen Welt: bei Lao-tzŭ[52], im alten Buddhismus[53] *(paraṃ seyya)*, in der Bhagavadgītā[54] *(paraṃ śreyas, paraṃ nidhānam)*, bei Plato[55] und Plotin[56] (τὸ ἄριστον ἀγαθόν). Sie wurde durch Augustinus[57] der christlichen Theologie und Frömmigkeit übermittelt *(summum bonum)*. Am eindrücklichsten ist die Auffassung Gottes als des höchsten Gutes in den Gebeten des Augustinus und Franziskus von Assisi[58] ausgesprochen.

h) Die göttliche Macht und Liebe werden anthropomorphisiert in den Bezeichnungen, die den menschlichen Sozialbeziehungen entnommen sind[59]. Die wohl älteste von ihnen, die der Mutter, entstammt der mutterrechtlichen Kultur (s. o. S. 366 f.). Die Priorität des Muttersymbols zeigt sich besonders deutlich in dem alten griechischen Gebet an die Mutter Erde und an Zeus.

Μᾶ Γᾶ, Μᾶ Γᾶ	„Mutter Erde, Mutter Erde,
βόαν βόαν φοβερὸν ἀπότρεπε,	Wend ab das furchtbare Geschrei;
ὦ Πᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ.	o Vater, Sohn der Erde, Zeus." [60]

49 *H. Scholz,* Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929; *Anders Nygren,* Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2 Bde., Gütersloh 1930–1937; *Laszlo Grünhut,* Eros und Agape, eine metaphysisch-religionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1931; *V. Lindström,* RGG 2², 603 ff.

50 *R. Schütz,* Die Vorgeschichte der johanneischen Formel: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, Diss. Kiel 1917; *H. Preisker,* Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes, Gießen 1930; *Eth. Stauffer,* Αγάπη, ThWNT 1, 20 ff.; *Eugen Walter,* Wesen und Macht der Liebe, Beiträge zu einer Theologie der Liebe, Freiburg 1955.

51 *Heiler,* DRM 293 f.

52 Tao-teh-king 62; übers. v. *Grill* 110.

53 *Heiler,* BV² 40.

54 II, 59; III, 11; VIII, 3.

55 Rep. 7, 511 B/C, 523 A.C.

56 Enn. I, 7, 1.

57 Solil. I, 7; De duabus anim. 8 (10), De natura boni 1 usw.

58 Solil. I, 2 f.; Conf. IV, 1; *Böhmer,* Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi 69.

59 *Heiler,* Gebet 140 ff.; *Alfred Bertholet,* Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen 1934.

60 Aeschyl. Suppl. 890 ff., 899 ff.

Die Gottheit wird als „unsere Mutter", auch als „Großmutter" und „Herrin" angeredet. Die Mutter-Anrede hat sich bis heute im Hinduismus erhalten für die Erbinnen der vorarischen Muttergottheit, welche unter den Namen *Mahādevī, Kālī, Durgā, Cāṇḍi, Pārvatī* usw. erscheinen. Auch große Mystiker gebrauchen das Muttersymbol, so Lao-tzŭ[61] und Juliana von Norwich[62], indische Christen wie Nārāyan Vāman Ṭilak[63] und Sādhu Sundar Singh[64], ja selbst alttestamentliche Heilspropheten (Jes. 49, 15; 66, 13). Aus der jüngeren vaterrechtlichen Kultur ist die Gottesbezeichnung „Vater", „unser Vater" hervorgegangen, gelegentlich auch „Großvater", sodann die verschiedenen Herrscherbezeichnungen: Häuptling, Herr, König. Daneben stehen die Bezeichnungen der Gottheit als Geliebte und Geliebter, Braut und Bräutigam (s. o. S. 245 ff.) sowie die Bezeichnung Freund (schon bei Zarathuštra, s. o. S. 401). Auch die Doppelbezeichnung Gottes als „Vater-Mutter" findet sich, besonders in Indien, aber auch im hellenistischen Bereich, so in den Hymnen des christlichen Neuplatonikers Synesius:

„Du bist Vater, bist auch Mutter,
Ein Mann und bist ein Weib auch." [65]

Ja, mystische Beter verbinden sogar in der Gebetsanrede sämtliche Sozialbeziehungen, so David von Augsburg:

„Du bist ihr (der Seele) Herr, du bist ihr Diener, du bist ihr Vater, du bist ihre Mutter, du bist ihr Kind, du bist ihr Bruder, du bist ihr allerkeuschester und süßester minnender göttlicher Gemahl." [66]

In vielen Religionen, im Judentum, im frühen Christentum wie im Islām wird die Gottheit vornehmlich unter männlichen Symbolen vorgestellt. Immerhin verehrte die jüdische Gemeinde von Elephantine noch im 5. Jahrhundert zwei θεαὶ πάρεδροι Jahwes: *'Anat-Jāhu* und *'Anat-Beth'ēl,* auch entstand eine Literaturgattung um die Gestalt der zu Jahwe gehörenden Weisheit (s. o. S. 134). Im Christentum des Ostens und Westens wurde die einseitige männliche Betrachtung Gottes ergänzt durch die Verehrung der Gottesmutter[67] (s. o. S. 430), die angeredet wird als „meine Herrin" (Madonna), „unsere Herrin", „unsere Königin", „Himmelsmutter", „unsere Mutter", „unsere Liebe Frau". Die Urreligion bricht durch in katholischen Madonnen-

61 Tao-tê-ching, Kap. 25, 52.
62 Revelations of Divine Love (ed. *G. Warrack,* 1901; Sister A. M. Reynold, 1958) c. 168.
63 *J. C. Winslow,* Narayan Vaman Tilak, the Christian poet of Maharashtra, Calcutta 1923, 103 ff.
64 *Heiler,* SSS[4] 123. 65 Hymn. II, 63 ff.; vgl. III, 186.
66 *Pfeiffer* II, 362.
66a S. o. S. 134.
67 *Heiler,* Katholizismus 184 ff.

liedern, z. B. „Du bist ja die Mutter, dein Kind will ich sein“ [68]. In der mittelalterlichen Frömmigkeit wird Christus als strenger Richter, Maria als die milde Fürbitterin bei ihm vorgestellt. Mittelalterliche Fromme scheuten sich nicht, Maria als „Göttin“ zu bezeichnen, so die Mystikerin Mechthild von Magdeburg [69]. Unter dem Einfluß des Minnesangs wird sie aber auch als himmlische Geliebte verehrt; der weltlichen Frauenminne tritt eine religiöse Marienminne zur Seite (s. o. S. 425). Diese Madonnenminne findet ihren Ausdruck in dem viel gesungenen Lied:

„Wunderschön prächtige,
hohe und mächtige,
liebreich holdselige,
himmlische Frau!
Der ich mich ewiglich
weihe herzinniglich,
Leib dir und Seele zu eigen vertrau.
Gut, Blut und Leben
will ich dir geben;
alles, was immer ich hab', was ich bin,
geb ich mit Freuden, Maria, dir hin.“ [69a]

Obgleich die Reformation jede Tendenz zur Vergottung der Gottesmutter bekämpfte, erhielt sich eine biblisch gereinigte Marienverehrung im Luthertum (s. o. S. 425). Die Apologie der Augsburgischen Konfession (a. 21, 21) nennt Maria geradezu als „dignissima amplissimis honoribus“. Das Urphänomen des Muttergöttinnenkultes kehrt in der protestantischen Dichtung wieder, so wenn Goethe am Schlusse des „Faust“ dem Chorus mysticus die Worte in den Mund legt:

„Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin, sei mir gnädig.“

Moderne religiöse Strömungen, wie die Deutschgläubigkeit eines Bergmann [70], suchten die alte Mutterreligion zu erneuern, indem sie forderten, zu keinem anderen Gott zu beten als zu dem „Ewig-Mütterlichen, das uns gebar“.

Die Mystiker [71] waren sich dessen bewußt, daß das Wesen des Göttlichen weder in Kausalbegriffen noch in Wertbezeichnungen sich erschöpfen läßt. Sie wurden deshalb nicht müde, zu betonen, daß Gott erhaben ist über alles Wertvolle, jenseits von allen Wertungen; zu den Lieblingstermini der Mystiker gehören die Präpositionen *anyatra* (anders als), ἐπέκεινα (jenseits) und ὑπέρ

68 Paderborner Gesangbuch 1765; Andachtsbuch Laudate Bistum Augsburg 1903, Nr. 146.

69 Offb. 3, 1. 4; hrsg. v. *Morel* 58, 65.

69a *Laurentius von Schnifis* (bürgerl. *Joh. Martin*), Mirantische Mayenpfeiff, 1692.

70 Die deutsche Nationalkirche, Breslau 1933, 253 ff., 376 ff.

71 *Heiler*, Der Gottesbegriff der Mystik, Numen 1 (1954) 161–183; *Ders.*, Die Mystik der Upanishaden, München 1925; vgl. Gebet 259 ff.

(über). „Jenseits von allem, was ist (ὦ πάντων ἐπέκεινα), wie anders könnt' ich dich nennen", beginnt ein Hymnus des Gregor von Nazianz[72]. Gott ist „jenseits von Gut und Böse" *(anyatra dharmād, anyatra adharmād)*[73], der „Übergute"[74] (ὑπεράγαθος), „Überschöne" (ὑπέρκαλος), „Überseiende"[75] (ὑπερούσιος). In anderer Weise bringen die Mystiker das Ungenügen aller Wertbezeichnungen durch die Zusammenstellung von gegensätzlichen Aussagen zum Ausdruck: Gott ist die *coincidentia oppositorum* (Nicolaus von Cues), „kleiner als das Kleinste, größer als das Größte" (Kāṭhaka-Upaniṣad 2, 20), *semper agens, semper quietus* (Augustinus, Conf. I, 4).

„Gott ist ein lauter Blitz und auch ein dunkles Nicht,
Das keine Kreatur beschaut mit ihrem Licht.

Gott ist noch nie gewest und wird auch niemals sein,
Und bleibt doch nach der Welt, war auch vor ihr allein.

Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk',
Sein Wirken ist sein Ruh'n und seine Ruh' sein Werk
(Angelus Silesius)[76].

3. Ein noch stärkeres Ausdrucksmittel aber ist die v i a n e g a t i o n i s; Gott ist das „Nein, nein" *(neti neti)*[77] in den Upaniṣaden, das „ganz Andere" (θάτερον τοῦ θείου[78], „aliud aliud valde ab istis omnibus")[79] bei Augustinus, die „völlige Leere" *(śūnyatā)*[80] im Buddhismus, ja sogar der „Nichtgott" bei Meister Eckhart[81]. „Durch Nichtwissen wird Gott gewußt"[82], „vom Nichterkennenden erkannt"[83]; „durch das Aussprechen dessen, was Gott nicht ist, erkennen wir, was Gott ist"[84]. Er ist „etwas Verborgenes, mit keinem Namen zu Bezeichnendes, ein Namenloses, Unergründliches, schlechthin Unbegreifliches" (Lao-tzŭ)[85] (s. o. S. 457, 459).

Die prophetische Frömmigkeit betont wohl die absolute Erhabenheit und Unnahbarkeit Gottes — „Gott wohnt im unzugänglichen Licht" (1. Tim.

72 Hymnus 29, Mi PG 37, 507 A.
73 Kāṭhaka-Upaniṣad II, 14; *Deussen*, 60 Up. 274.
74 Enn. I, 8, 2; VI, 9, 6.
75 Dionysius Areopagita, s. Onomasticum Dionysianum, Mi PG 3, 1177 ff.
76 Ch. W. II, 146; III, 181; IV, 166.
77 Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad II, 3, 6.
78 *Rudolf Otto*, Das Ganz-andere in außerchristlicher und in christlicher Theologie, in: Das Gefühl des Überweltlichen, 1932, 212–240.
79 Conf. VII, 10.
80 *Winternitz*, Mahāyāna-Buddhismus (RL) 67 ff.; *Edward Conze*, Buddhism, its essence and development, Oxford 1951, 130 ff.
81 *Pfeiffer* II, 320.
82 *Augustin*, De ord. II, 44.
83 Kena-Upan. 2, 11; ähnlich *Dionysius Areop.*, Div. nom. 7, 3.
84 *Dionysius Ar.*, Div. nom. 13, 3.
85 Tao-teh-king Kap. 1, 41, übers. v. *Grill.*

6, 16) –, aber sie sucht das Wesen Gottes nicht durch Negation oder Übersteigerung zu umschreiben, sondern drückt es in positiven Aussagen aus. Der prophetische Gottesbegriff ist vor allem durch die Hervorhebung der Aktivität gekennzeichnet. Gott ist wirkender Wille, und zwar sittlicher Wille, der sich in doppelter Weise kundtut: im Zorn und in der Barmherzigkeit, im Gericht und in der Gnade. Zorn und Gnade sind freilich letztlich nur personale Umschreibungen jenes *Tremendum* und *Fascinosum,* welches die beiden Seiten der numinosen Macht sind[86].

4. Der Gottesbegriff zeigt in allen Religionen eine doppelte Tendenz: zum Personalismus und Impersonalismus. Nach Thomas von Aquin ist die Person das Vollkommenste, was in der ganzen Natur, und zwar der rationalen Natur, existiert[87]. Dieser These steht gegenüber die Behauptung mystischer Denker, daß die Person eine Zweiheit voraussetzt, daß aber die Vollkommenheit in der Einheit besteht[88]. Das Ringen zwischen Personalismus und Impersonalismus zieht sich durch die ganze Religionsgeschichte. Schon auf primitiver Stufe kreuzen sich ständig der Glaube an die unpersönliche Macht, das *Numen* (s. o. S. 29 ff.), und an ein persönliches Geistwesen. Das germanische Wort für Gott (althochdeutsch *got,* angelsächsisch *god,* altnordisch *gud*) ist Neutrum und geht möglicherweise auf ein urindogermanisches *ghu-tóm* (Sanskrit *hutám*), d. h. ein angerufenes Wesen oder das „Wesen, dem geopfert wird", zurück[89]. Es wurde erst unter christlichem Einfluß zu einem Maskulinum.

Das großartigste Bemühen um die Herausarbeitung des impersonalen Elements des Göttlichen finden wir in Indien: das *brahman* der Upaniṣaden ist ein Neutrum, das als *ekam advitīyam* („das Eine ohne ein Zweites")[90] benannt wird. Śaṅkara[91] bezeichnet das Absolute als *advaitam,* das schlechthin „Zweitlose". Die personale Gottesvorstellung (Gott als *īśvara,* „Herr") ist zwar auch ihm unentbehrlich als pädagogische Vorstufe der reinen Gotteserkenntnis, aber sie ist nur ein Stück *māyā* (Welt-Illusion). Diesem rein monistischen Gottesbegriff gegenüber verficht Rāmānuja[92] die Personalität Gottes: *brahman* ist zwar „zweitlos", aber „charakterisierte Zweitlosigkeit" *(viśiṣṭa-advaitam);* seine Persönlichkeit ist nicht die Illusion der unvollkommenen Erkennenden, sondern Wirklichkeit.

86 *Rudolf Otto,* Das Heilige (s. o. S. 12, Anm. 85). 87 S. Th. I q. 29 a. 3.
88 Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad II, 4, 12 ff.
89 *Maurice Cohen,* Le mot ‚Dieu' en Vieux-Scandinave, Collect. linguist. 10, Paris 1921, 24–77; *de Vries* II, 160.
90 Chāndogya-Up. VI, 2, 1 f.
91 *Rudolf Otto,* West-östliche Mystik, Gotha (1926), 1929²; *Helmuth von Glasenapp,* Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit, Baden-Baden 1948.
92 *Rudolf Otto,* Siddhānta des Rāmānuja (Texte zur indischen Gottesmystik 2), Jena 1917.

In noch extremerer Form erscheint der Impersonalismus in der Gottesidee im alten Buddhismus, insofern hier jede metaphysische Aussage über das Absolute abgewiesen wird; gleichwohl ist *Nirvāṇa* als Heilsziel ein metaphysisches Absolutes, das mit ganz ähnlichen Termini umschrieben wird wie das Göttliche der Mystiker[93]. Der Mahāyāna-Buddhismus ist jedoch wieder zu einer metaphysischen Gottesidee ähnlich der vedantischen zurückgekehrt; das Absolute *(dharmakāya)* erscheint sogar in personaler Form als „Urbuddha" oder „großer Buddha" *(Ādibuddha, Mahābuddha)*, „Sonnenbuddha" *(Vairocana-Buddha*, jap. *Dainichi)*[94].

In der christlichen Theologie und Mystik fand eine stete geheime Auseinandersetzung zwischen Personalismus und Impersonalismus statt. Die Tendenz zum Impersonalen ist in ihr sehr stark; Dionysius Areopagita spricht von „der über alles vollkommenen überseienden Übergottheit" (ἡ ὑπὲρ πάντα ὑπερούσιος ὑπεροῦσα ὑπερθεότης)[95]. Ein Kirchenvater wie Augustinus, ja selbst ein naiver Heiliger wie Franziskus von Assisi gebrauchen im Hinblick auf Gott abstrakte, ja neutrische Termini in ihren Gebeten, wie *veritas, bonitas, iustitia, sapientia, caritas, quietas, pulchritudo, omne bonum, summum bonum* (s. o. S. 464), und eine Mystikerin wie Katharina von Genua umschreibt Gott vornehmlich mit Bildern aus der Natur wie Meer, Ozean, Abgrund, Wüste, Feuer, Licht und Sonne[96], wie sie schon von den deutschen mittelalterlichen Mystikern gebraucht worden waren[97]. Der Fürst der Scholastik definiert Gott als *esse*[98]; Meister Eckhart wiederholt diese „Lehre der großen Meister, Gott sei ein lauteres Sein", aber geht darüber hinaus: „Er ist nämlich hoch über allem Sein."[99]

Eine Harmonisierung des personalen und impersonalen Elements erfolgte in der von der griechischen und lateinischen Theologie erarbeiteten Trinitätslehre[100]. Die griechische Liturgie preist unausgesetzt die „gleichwesentliche und untrennbare Dreiheit" (τριὰς ὁμοούσιος καὶ ἀχώριστος); das in der lateinischen Liturgie gebrauchte „Athanasianische Symbolum" (s. o. S. 302) erblickt

93 *Heiler*, BV² 36 ff.; DRM 279 ff.; *H. v. Glasenapp*, Buddhismus und Gottesidee (Ak. d. Wiss. u. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl.), Mainz 1954, Nr. 8.

94 *Satis Chandra Vidyabhasana*, Absolute (Vedāntic and Buddhist), ERE 1, 47 f.; *L. de la Vallée Poussin*, Adibuddha, ERE 1, 93 ff.; *Heiler*, DRM 283 f., 392.

95 De div. nom. 13, 3; Mi PG 3, 981 A.

96 *Hügel*, Mystical element of religion I, 245.

97 *Grete Lüers*, SpM., Hauptteil C.

98 S. Th. I q 14 a 4.

99 *Pfeiffer* II, 268; andere Stellen bei *Otto Karrer*, Meister Eckehardt, München 1926, 61 ff.

100 *A. Dupin (Joseph Turmel)*, Le dogme de la trinité dans les trois premiers siècles, Paris 1907; *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la trinité, Paris I⁷ 1927, II² 1928; *Mich. Schmaus*, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927; *Georg Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956.

das Wesen des katholischen Glaubens darin, „ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur“ [101]. Diese trinitarische Theologie ist nicht nur unter gnostischem und neuplatonischem Einfluß entwickelt worden, sie hat zum Hintergrund den Triadenglauben der ganzen Religionsgeschichte (s. o. S. 164 ff.) [102]. Am nächsten stehen ihr die metaphysischen Triaden bei Lao-tzŭ, in den Upaniṣaden und bei Plotin (s. o. S. 164). Während der ältere christliche Trinitätsglaube vorwiegend soteriologisch und subordinationisch ist (der Vater ist größer als der Sohn, dieser wieder größer als das Pneûma), ist die spätere metaphysisch und homousianisch: „totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales“ (Symbolum Athanasianum) [103]. Während ursprünglich den einzelnen göttlichen Personen ein eigenes Wirken zugeschrieben wurde, wurde in der späteren Trinitätstheologie ihre Wirksamkeit nach außen als eine einheitliche gefaßt und die von den einzelnen göttlichen Personen ausgesagten Werke als bloße „Appropriationen“ (Zueignungen) erklärt. Nicht nur die großen Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen (Augustinus, Thomas, Bonaventura und Meister Eckhart), sondern auch neuzeitliche Theologen haben das Mysterium der Trinität in spekulativer Weise auszudeuten versucht, so der östlich-orthodoxe Philosoph W. Soloviev (s. o. S. 463), die römisch-katholischen Theologen Matthias-Joseph Scheeben [104] und Herman Schell [105] sowie der christlich-brahmanische Sannyāsi Brahmabandhav Upādhyāya [106]. Der Sinn des christlichen Trinitätsglaubens liegt darin, daß Gott unendliche Fülle ist und seinen Lebensinhalt in sich selber trägt, darum der Welt und der Menschheit nicht notwendig bedarf. Er liegt in der Mitte sowohl zwischen einem ungegliederten Polytheismus und Pantheismus und einem starren Monotheismus, zwischen einem Deismus, der Gott von seiner Schöpfung trennt (s. o. S. 457), wie einem Anthropomorphismus, der in Gott nur den Helfer für menschliche Nöte sieht.

101 *Denzinger,* Enchir. nr. 39.
102 *Peter Gerlitz,* Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas, Diss. Marburg 1960.
103 S. Anm. Nr. 101.
104 Die Mysterien des Christentums (1865), hrsg. v. *Josef Höfer,* Freiburg 1941.
105 Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885; Katholische Dogmatik II, Paderborn 1890.
106 *Heiler,* Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, München 1926, 61 ff.

II. DIE SCHÖPFUNG[107]

Die transzendente Wirklichkeit geht auf mehrfache Weise in die Immanenz von Raum und Zeit ein: in der Schöpfung, der Offenbarung und Erlösung, in der Natur und im menschlichen Geistesleben, in der Geschichte und im frommen Leben des einzelnen Menschen.

1. Die Schöpfung ist in der Sphäre der Religion keine bloße philosophische Welterklärung, sondern eine Glaubenserfahrung — das christliche Glaubensbekenntnis beginnt mit den Worten: „Ich glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erde." Die Schöpfung wird in zahlreichen Mythen primitiver und antiker Völker beschrieben (s. o. S. 284). Das erste Buch des Alten Testamentes enthält zwei Schöpfungsberichte: der ältere, der aus der jahwistischen Quelle stammt und dessen Anfang abgebrochen ist, trägt naiv-poetischen Charakter (1. Mos. 2), der jüngere aus dem Priesterkodex (1. Mos. 1) einen abstrakteren theologischen Charakter.

Die Schöpfung wird in vier verschiedenen Weisen vorgestellt:

a) als spontane Entstehung. Nach der vedischen Kosmologie spaltet sich das Weltei in zwei Teile; die goldene Hälfte wird zum Himmel, die silberne zur Erde, der Eidotter zur Sonne[108]. Auch nach der ägyptischen Kosmologie kommt der Sonnengott Ra aus dem Weltei hervor[109], ebenso nach der orphischen Kosmogonie der goldgeflügelte Phanes der Griechen[110]. Unter den Begriff der spontanen Entstehung fällt auch die Vorstellung von einer Differenzierung des einen Göttlichen in die Vielheit der Einzeldinge und Einzelwesen. nach der Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad (II, 1, 20) gehen alle Welten und

107 Außer der o. S. 284, Anm. 59, angegebenen Lit.: *J. Strachan,* Creation, ERE 4, 226 ff. (Lit.); *Bertholet, Gunkel, Wißman,* RGG 5^2, 224 ff.; *M. Schumpp,* LThK 322 ff. (Lit.); *Bernhard Bavink,* Die Weltschöpfung in Mythus, Religion, Philosophie und Naturwissenschaft, München 1950; *Bonnet,* Weltbeginn, RLÄR 864 ff.; *Carl Anders Scharbau,* Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühvedischen Theismus (Veröff. Or. Sem. Univ. Tübingen 5), Stuttgart 1932; *Jakob Horovitz,* Untersuchungen über Philos und Platos Lehre von der Weltschöpfung, Marburg 1900; *Otto Groß,* Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia, Diss. Jena 1895; *M. Berger,* Die Schöpfungslehre des hl. Basilius des Großen. Programm Rosenheim 1897/98; *Katharina Staritz,* Augustins Schöpfungslehre, dargestellt nach seinen Genesis-Auslegungen, Diss. Marburg, Breslau 1931; *Anselm Rohner,* Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mitt. 11, 5), Münster 1913; *Alb. Gockel,* Schöpfungsgeschichtliche Theorien, Köln 1910^2; *Heinrich Speyer,* Die biblischen Erzählungen im Qoran, (1931) Hildesheim 1961, 1—45.

108 Chāndogya-Upaniṣad 3, 19.

109 *Bonnet,* RLÄR 162 f.

110 *Nilsson,* GGR 648.

Wesen aus dem *Brahman* hervor wie die Gewebe aus der Spinne und die winzigen Funken aus dem Feuer.

b) als Zeugung durch Gottheiten. Nach dem japanischen Mythus[111] steigen *Izanagi* und *Izanami* (Himmel und Erde) auf die aus Salztropfen entstandene Ozeaninsel herab, wo sie sich begatten; Izanami gebiert die acht japanischen Inseln samt den Bergen und Flüssen sowie die Götter, an ihrer Spitze die Sonnengöttin *Ama terasu Ō hirume*, „das am Himmel erscheinende große Tagesweib", und den Mondgott. Dann stirbt sie „im Wochenbett" und entschwindet in die Unterwelt. Neben der Zeugung auf normalem geschlechtlichem Wege steht die Zeugung auf Grund der Selbstbegattung einer mannweiblichen Schöpfergottheit. „Als *Prajāpati* (d. h. der Herr der Geschöpfe) die Geschöpfe zu schaffen wünschte, fand er kein zweites Wesen zur Paarung. Da nahm er jene (zweigeschlechtliche) Gestalt an, vereinte sich mittels seines Daumens mit sich selbst und schuf so die Geschöpfe" (Kāṭhaka-Upaniṣad 13, 7). In vergeistigter Form lebt die Idee der Weltzeugung fort in der Emanationslehre; in der neuplatonischen Metaphysik geht aus den Ureinen der Νοῦς (s. o. S. 164) hervor, aus diesem die Ψυχή (Weltseele) und aus ihr schließlich die Ὕλη (Materie). Nach der Metaphysik Rāmānujas besteht die Schöpfung in der Entfaltung des Leibes Gottes in die Vielheit von Name und Form[112].

c) als Bearbeitung eines vorhandenen Urstoffes, als Sieg über die dunklen Urmächte, als Gestaltung des Chaos zum Kosmos. Der babylonische *Marduk* besiegt den Abgrund *(apsū)*, tötet die Urschlange *Tiāmat* und bildet aus ihr die Welt (s. o. S. 85). Nach der mithraistischen Kosmologie wird die Welt aus dem getöteten Urstier[113], nach der germanischen aus dem Riesen Ymir geschaffen[114]. Nach der platonischen Auffassung schafft der Demiurg die Welt aus der Urmaterie (ὕλη) gemäß den Mustern der ewigen Ideenwelt.

d) als Schöpfung aus dem Nichts durch die göttliche Zauberkraft, sei es mittels der Willensaskese, des magischen Opfers, des magischen Wortes oder Gesanges[115]. Diese Idee der *creatio ex nihilo* ist durch den Priesterkodex (1. Mos. 1) im Spätjudentum eingebürgert worden („es werde Licht, und es ward Licht") und so zum christlichen Dogma geworden. Kein zweites selbständiges Prinzip steht hier neben Gott. Frühzeitig verband sich diese biblische Auffassung des Schöpfers mit der platonischen Idee des Demiurgen und dem neuplatonischen Emanationsgedanken. Der Schöpfung der sichtbaren Welt in der Zeit geht voraus die geistige Schöpfung in der Vorzeit oder Ewigkeit. Die Selbsterkenntnis des ewigen Gottes ist zugleich die Erkenntnis

111 *Florenz* bei *Chantepie* I, 276 ff.
112 *Rudolf Otto*, Vishnu-Nārāyana 102 f., Siddhānta des Rāmānuja 88 ff.
113 *Franz Cumont*, Mysterien des Mithra 120 ff. 114 *de Vries* II, 386 ff.
115 Bes. charakteristisch die altindischen Vorstellungen. *Oldenberg*, Weltanschauung der Brāhmanatexte 166–183.

aller möglichen Welten; in der Schöpfung wird der ewige Weltplan Gottes verwirklicht. Die geschaffene Welt ist darum mit dem Schöpfer durch die *analogia entis*[115a] verbunden. Die Schöpfung ist damit nicht Gott, wohl aber ein Abbild seiner ewigen Weisheit und Schönheit; die einzelnen Geschöpfe sind „illius artis efficientis umbrae, resonantiae et picturae, vestigia, simulacra et spectacula" (Bonaventura)[116].

Motiv der Schöpfung ist nach der in die Richtung des Pantheismus weisenden Auffassung ein dunkler Drang, ein illusionäres Denken *(māyā)*, ein Spieltrieb (die *līlā* der indischen *bhakti*)[117], ein Überfließen aus der Fülle des Ureinen (im Neuplatonismus). Der Theismus sieht in der Schöpfung eine freie Tat Gottes, die entweder aus einem unerklärlichen Willensakt entspringt (Augustin) oder aus dem Wunsche, seine Herrlichkeit zu offenbaren und andere Wesen an der eigenen Herrlichkeit und Seligkeit teilnehmen zu lassen. Nach Thomas von Aquino ist der objektive Zweck der Schöpfung die Ehre Gottes, das subjektive Motiv die Mitteilung der eigenen Vollkommenheit[118]. Der Wille zur Selbstmitteilung als Motiv der göttlichen Schöpfung erscheint auch in der islamischen Theologie. Ein *Ḥadīth*, auf das die pantheistische Mystik sich gern beruft, läßt Allāh sprechen: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte, daß ich erkannt würde, darum schuf ich die Welt."[119]

Die *Schöpfung des Menschen* wird als ein besonderes göttliches Geschehen angesehen. Sie wird wie die kosmische Schöpfung teils als ein unmittelbares Hervorgehen aus einem heiligen Gegenstand (einem Stein, einem Lebewesen, einem Baum, einem Tier) oder aus einer Gottheit gedacht, teils als Gestaltung eines vorhandenen Stoffes durch einen göttlichen Urheber, der Erde im biblischen (1. Mos. 2, 7), des geronnenen Blutes im koranischen Schöpfungsmythus (75, 38).

Einzelne Erlösungsreligionen wie der Jainismus und der Theravāda-Buddhismus haben wohl ein Weltbild[120], kennen aber keine Schöpfung, weder im pantheistischen noch im theistischen Sinne. Die leidvolle Welt des Kreislaufes steht beziehungslos neben der Sphäre des *Nirvāṇa;* ersterer wird versinnbildet durch ein Ungeheuer, das die Welttafel in seinen Tatzen hält[121], letztere durch das Paradies auf dem Bergesgipfel des Universums, das jenseitige Ufer eines Stromes und das einsame Eiland inmitten der Weltenflut. Der frühchristliche Marcionismus trennt Schöpfung und Erlösung dadurch, daß er

115a *Przywara,* LThK 1², 468 ff.
116 Itinerarium mentis ad Deum c. 2.
117 *Walter Eidlitz,* Die indische Gottesliebe, Olten 1955, Reg. līlā; *H. v. Glasenapp,* Das Spiel des Unendlichen. Gott, Welt, Mensch in der Dichtung der Hindus, Basel 1951. 118 In Sent. 2 d. 1 q. 2 a. 1; S. Th. I q. 44 a. 4.
119 *Badī ʿuz-zamān Fūruzanfar,* Aḥādīt-i Maṭnawi, Teheran 1334 sch. S. 29.
120 *Willibald Kirfel,* Die Kosmographie der Inder, Bonn 1920; *H. v. Glasenapp,* Jainismus (s. o. S. 349, Anm. 78), 225 ff.; *Schubring* (s. ebenda) 131–157.
121 Abb. bei *L. Austine Wadell,* The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895.

die Schöpfung einem bösen Demiurgen und die Erlösung dem „fremden Gott" zuschreibt, der nur Heilswille ist[122].

2. Neben den Gottheiten stehen Geistwesen oder Engel[123], die jenen untergeordnet, den Menschen aber meist überlegen sind. Schon die höchsten Wesen von kulturarmen Völkern sind von einer Familie oder einem Hofstaat umgeben. Die großen Götter des sumerisch-akkadischen Pantheons haben ein Gefolge, die 300 *Igigi* und 600 *Anunaki*, die mit den Gestirnen zusammenhängen[124]. In der Zahl auf 7 beschränkt sind die *Aməša Spənta* (Heiligen Unsterblichen"), welche sich um *Ahura Mazdāh* scharen (s. o. S. 463) und die man in der christlichen Sprache als Erzengel kennzeichnen kann[125]. Einen besonderen Platz nehmen die *deva* im Buddhismus ein[126]; sie sind höhere Geistwesen, die in den verschiedenen Himmeln ein seliges Dasein führen und auch am Leben der Menschen teilnehmen, insbesondere an dem des Buddha, aber nicht gebeteerhörende Götter im Sinne der anderen Religionen; sie sind mit Recht als „Engel" bezeichnet worden.

Neben den Engeln, die zur Umgebung der Gottheiten gehören, stehen die Schutzgeister, welche den Menschen helfen: die *nahuatl* der Indianer (s. o. S. 330), die *fylgiur* (Schutzgeister der Familien und Einzelnen)[127] der Nordgermanen, die in Stiergestalt abgebildeten *šēdu* und *lamassu* der Babylonier, welche die Tempel und Häuser bewachen, die *fravaši* der Iranier (s. o. S. 427), die ursprünglich Totengeister waren und nicht nur die lebende, sondern die ganze heilige Schöpfung gegen die feindlichen Dämonen verteidigen.

Die größte Entfaltung fand der Engelglaube auf jüdischem[128], islamischem und christlichem Boden. Die Engel sind die Thronassistenten Gottes, als solche „Gottes Söhne" (Hi. 1, 6), zugleich seine Boten, Schützer, Geleiter und Helfer (Schutz-, Geleit-, Dienstengel) der Menschen sowie deren Fürbitter bei Gott. Die Steigerung der Transzendenz Gottes führte im Spätjudentum zur Entwicklung einer förmlichen Engellehre; man begann Engelchöre zu unterschei-

122 *A. v. Harnack*, Marcion; Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 87 ff.

123 *Franz Cumont*, Les anges du paganisme, Rev. Hist. Rel. 36 (1915); *van der Leeuw*, RGG 2^2, 962 f.; *A. Schimmel*, ebd. 2^3, 1298 ff.

124 *G. Furlani*, La religione Babilonese e Assira, I, 1928, 289 ff.

125 *Nyberg*, RAI 278 ff.; *G. Dumézil*, Naissance d'archanges, Paris 1945.

126 *Hermann Beckh*, Buddhismus, Leipzig 1919, II, 52 ff.

127 *de Vries* II, 352 ff.

128 *J.-B. Frey*, L'angélologie juive au temps de Jésus Christ, Rev. scienc. philos. et théol. 5 (1911) 75–110; *W. Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, ^{3}hrsg. v. *Gressmann*, Tübingen 1926; Reg. Engel; *Edward Langton*, The Ministries of the Angelic Powers according to the OT and later Jewish Literature, London 1936; *G. Heidt*, Angelology of the OT, Washington 1949; *Hans Bietenhard*. Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951; *Alexander Kohut*, Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Leipzig 1866; *J. Michl*, LThK 2^2, 864 ff.; *Ders.*, RAC 5, 60–97, Lit. 256 f.

den und einzelne bedeutende Engelsgestalten mit theophoren Namen zu bezeichnen: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel[129]. Im Neuen Testament[130] erhielten die Engel eine weitere Funktion als die Begleiter des Messias beim Endgericht. Da im christlichen Gottesdienst die Parusie des *Kyrios* vorweggenommen wird, werden die Engel als die Begleiter des seinen Einzug haltenden Christus in den Gebeten und Gesängen gepriesen, zumal im „Cherubischen Hymnus", der beim „großen Einzug" mit den vorbereiteten eucharistischen Gaben in der östlich-orthodoxen Liturgie gesungen wird[131], sowie in dem Jesajanischen Dreimal-Heilig (Jes. 6, 3), mit welchem die Gemeinde das große eucharistische Dankgebet aufnimmt. Die Engel nehmen die Seele beim Tode in Empfang; sie werden darum in den Sterbegebeten der abendländischen Kirche besonders angerufen. Weil sie als Himmelswesen „weder freien noch sich freien lassen" (Mk. 12, 25) sind sie das Vorbild der Mönche (s. o. S. 393)[132]. Die christliche Frömmigkeit entwickelte einen Engelkult analog dem Heiligenkult[133], die christliche Theologie eine ganze Engellehre[134]. Entsprechend der jüdischen Tradition wurden die Engel zunächst nicht als völlig körperlos, sondern (noch bei Augustinus[135]) als mit einem feinen Astralleib (schon wegen ihrer Beziehung zu den Gestirnen) oder mit einem Feuerleib ausgestattet gedacht (daher ihre rote Gewandung auf den griechischen

129 *K. König,* Die Amesha Spentas des Avesta und die Erzengel im AT, Melk 1935; *Michl,* RAC 5, 239–258.

130 *Galling,* RGG 2^2, 963 ff.; *Ringgren,* RGG 2^3, 1301 ff.; *J. Michl,* RAC 5, 97–239 (Lit.); *Otto Everling,* Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888; *Wilhelm Lueken,* Der Erzengel Michael, Eine Darstellung u. Vergleichung der jüdischen u. d. morgenländisch-christl. Tradition . . ., Göttingen 1898; *Martin Dibelius,* Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909; *Georg Kurze,* Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus. Freiburg 1915; *Edward Langton,* The Angel Teaching of the NT, London 1937; *Joh. Michl,* Die Engelvorstellung in der Apokalypse des hl. Johannes I, München 1937; *Erich Schick,* Die Botschaft der Engel im NT, Stuttgart (1940), 1949^3; *G. B. Caird,* Principalities and Powers, London 1956; *Heinrich Schlier,* Mächte und Gewalten im NT, Freiburg 1958.

131 *Heiler,* UO 319 f.; *Erik Peterson,* Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung im Kultus (1945), München 1955^2.

132 Basilius, Serm. ascet. 1, 2.

133 *Scheideweiler,* RGG 2^3, 465 f.; *Olga Roidesventsky,* Le culte de St. Michel et le moyen-âge, Paris 1922; *Josef Bernhart,* Der Engel des deutschen Volkes, München 1934.

134 *Joseph Turmel,* Histoire de l'angélologie du temps apostolique à la fin du V^e siècle, Rev. d'hist. et litt. rel. 3 (1898); 4 (1899); *J. Daniélou,* Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise, Chevetogne 1953^2; *Friedrich Andres,* Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. XII, 3), Paderborn 1914; *Ders.,* Die Engel- und Dämonenlehre des Clemens Alex., Röm. Quartalschr. 34 (1926) 13–27, 129–140; *Karl Pelz,* Die Engellehre des hl. Augustinus, Münster 1913; *L. Kurz,* Gregor des Großen Lehre von den Engeln, Rottenburg 1938; *Beth, Ohrt,* Engel usw., HWDA 2, 823–839; *R. Haubst,* LThK 2^2, 867 ff.

135 Serm. 177, 9; De trin. 3, 4.

Ikonen). Die Einteilung der Engel in neun Chöre (Engel, Erzengel, Kräfte, Mächte, Herrschaften, Fürstentümer, Throne, Cherubim, Seraphim) erfolgte durch Pseudo-Dionysius Areopagita[136] und wurde durch Gregor den Großen[137] im Abendland eingebürgert. Die Engel wurden zu Lieblingsgestalten der christlichen Legende und Kunst[138]. Die Verehrung und Anrufung der Engel, wie sie in der östlichen wie der westlichen Kirche geübt worden war, wurde durch die Reformation beseitigt – „also beten wir die Engel nicht an, trauen ihnen auch nicht, wie man bisher getan hat ..., sondern danken und loben Gott, daß er sie uns zugute geschaffen hat" (Luther, Erl. 18, 72). In diesem Sinne werden die Engel auch im evangelischen Kirchenlied erwähnt. Die Aufklärung glaubte mit der Leugnung des Teufels auch die Existenz der Engel als überflüssig erklären zu müssen und „verflüchtigte damit den Glauben vieler Jahrhunderte in eine poetische Arabeske"[139]. Die klassische und romantische Dichtung freilich hielt an der Engelvorstellung fest, wie Goethes Prolog zum Faust deutlich macht. Die neu-orthodoxe protestantische Dogmatik räumt der Engellehre wieder einen breiten Platz ein[140].

Die islamische Engellehre[141] ist von der jüdischen und christlichen bestimmt. Die Engel, die aus einer feinen Lichtsubstanz geschaffen sind und in sieben Klassen eingeteilt werden, preisen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit; sie verharren in einer bestimmten Gebetshaltung und haben keine freie Willensentscheidung; neunzehn bewachen die Hölle; zwei oder vier Engel dienen den Menschen als Schutzengel, während die beiden Schreiberengel, auf seiner Schulter sitzend, seine guten und bösen Taten aufschreiben. An der Spitze der Engel steht *Gabrā'īl,* welcher den Propheten die Offenbarung Gottes überbringt, neben ihm *Mīkāl,* der Herr der Naturkräfte, *Isrāfīl,* der Posaunenengel beim jüngsten Gericht, und der viertausendflügelige Todesengel.

3. Neben den guten Geistern stehen die bösen oder D ä m o n e n[142]. Es sind ursprünglich teils unheimliche Naturgeister, teils Totengeister, die, weil

136 De coel. hier. 3 ff., bes. 7, 11.

137 In Evang. 2, 34, 7 ff.

138 *Georg Stuhlfauth,* Die Engel in der altchristlichen Kunst, Freiburg 1897; *Henriette Mendelsohn,* Die Engel in der bildenden Kunst. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte d. Gotik und d. Renaissance, Berlin 1907; *J. Villette,* L'ange dans l'art d'occident, Paris 1940; *Hans Werner Hegemann,* Der Engel in der deutschen Kunst, München 1950²; *H. Paulus,* RGG 2³, 467 ff.; *E. Lucchesi-Palli,* LThK 2², 872 ff.; *Klauser,* RAC 5, 258–322 (Lit.).

139 *W. Völker,* RGG 2², 137 f.; *F. Scheidweiler,* RGG 2³, 406 f.

140 *Gloege,* RGG 2³, 467 ff.

141 *Walther Eickmann,* Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der hl. Schrift, N.Y. (Leipzig) 1908.

142 Außer den o. Anm. 130 angegebenen Werken: *R. C. Thompson,* The Devils and Evil Spirits of Babylonia, London 1903/4; *Julius Tambornino,* De antiquorum daemonismo (RVV VII), Gießen 1909; Demons and Spirits (versch. Verf.), ERE 4,

sie keine Opfer erhalten, ruhelos umherirren, teils böse Mächte, Erreger von Krankheiten und Seuchen, des Wahnsinns und Todes wie der Naturkatastrophen, der Überschwemmungen und Erdbeben; schließlich Geschlechtsdämonen, Verkörperungen der Tabu-Kraft des Sexuellen, im Mittelalter *incubi* und *succubi* genannt, welche sexuelle Träume verursachen, die Brautleute bedrohen (zum Schutz gegen sie dienen die Tobiasnächte nach der Hochzeit), das eheliche Beilager und die Schwangerschaft stören.

Die Furcht vor den Dämonen lebt am stärksten in den primitiven Religionen, sie setzt sich fort in den antiken Religionen. Ein besonderes Beispiel sind die babylonischen „Sieben Bösen", eine Ausgeburt der Hölle, die am liebsten sich in unheimlichen öden Gegenden aufhalten[143]. Die vedische Religion kennt ganze Klassen von bösen Wesen: *rakṣas, yātu, piśāca*[144]. Sie sind menschenähnlich gedacht, aber mit mannigfachen Mißbildungen, auch tiergestaltig. Besonders stark entwickelt war der Dämonenglaube in den alten persischen Religionen; er trägt ausgesprochen ethischen Charakter. Ehemalige Götter *(daēva)* wurden zu Lügengeistern (*drug*, von *druj* = täuschen, trügen, auch kollektiv gebraucht von der Anhängerschar). Die ganze Welt ist mit *daēva* und *drug* angefüllt, nicht nur die Natur, sondern auch die Menschheit. Der islamische Glaube an die *ǧinn* geht auf die altarabische Dämonenvorstellung zurück[145].

Die bösen Mächte sind zusammengefaßt in einer konkreten persönlichen Gestalt, dem *Teufel* oder *Satan*[146]. Schon bei primitiven Völkern galt der Teufel als Urheber des Übels, welcher die guten Werke des höchsten Wesens stört, so bei den Algonkin-Stämmen[147]. In Indien ist *Māra*[148] der Todesgott und zugleich Gott der Lust, Herr dieser Welt, der Versucher, welcher Buddha von der Erleuchtung und Verkündigung abzuhalten suchte. Stärkste Dynamik

565–636; *Wilhelm Bousset,* Zur Dämonologie der späteren Antike, ARW 18 (1915) 134–172; *F. Andres,* Daimon, Pauly-Wissowa Suppl. 3 (1918) 267–322; *P. Perdrizet,* Negotium perambulans in tenebris. Etudes de démonologie gréco-orientale, Straßburg 1922; *B. J. Bamberger,* Fallen Angels, Philadelphia 1952; *E. Brunius-Nilsson,* Δαιμόνιε: An inquiring into a mode of Apostrophe in old Greek Literature, Diss. Uppsala 1955; Dämon (versch. Verf.), LThK 3^2, 139 ff.

143 Das babylonische Lied der „Sieben", *van der Leeuw,* Phän. 142.

144 *Oldenberg,* RV^2 264 ff.

145 *Ernst Zbinden,* Die Dijn des Islam und der altorientalische Geisterglaube, Bern-Stuttgart 1953 (Lit.).

146 *Gustav Roskoff,* Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869 (Lit.); *P. Carus,* History of the Devil and idea of the evil from the earliest times to present day, London 1900; *Wilhelm Fischer,* Aberglaube aller Zeiten: 1. Die Geschichte des Teufels, 2. Die Geschichte der Buhlteufel und Dämonen, 3. Dämonische Mittelwesen, Stuttgart 1906; *Joseph Turmel,* Histoire du diable, Paris 1931; *Beth,* RGG 5^2, 1060; HWDA, Reg., 10, 347 ff.

147 *Wilhelm Schmidt,* UG, bes. Bd. 2.

148 *Ernst Windisch,* Māra und Buddha (Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss.), Leipzig 1895; *Oldenberg,* Buddha^6, 100 ff.; *Beckh,* Buddhismus I, 57 ff.

zeigt der *Angra mainyu* (*Ahriman* des jüngeren Avesta)[149]. Allem Guten, was *Ahura Mazdāh (Ormuzd)* schafft, stellt *Angra mainyu* etwas Böses entgegen. Er sucht die Welt zu verwüsten, die Menschheit zu vergiften und irrezuführen. Der Tod ist sein eigentliches Element. Die Aufgabe der Gläubigen ist der stete Kampf gegen *Angra mainyu* und seinen Heerbann der *daeva*.

Der Dämonenglaube war in der altisraelitischen Religion[150] nicht so stark ausgebildet wie in Babylon und Persien. Neben den guten Engeln gibt es böse, wie den Würgengel; die *šēdīm* sind Fremdgötter; *Lîlît* (Nachtgespenst) ist ein weiblicher Dämon (babyl. *ardat lîlî*)[150a]. Aus Persien drang die Teufelsidee ins Judentum ein; er erhielt verschiedene Namen: *Beelzebub* („Fliegen"- oder „Mistgott")[151], *Belial*[152]; sein häufigster Name ist *Satan*[153]. Dieser galt ursprünglich als einer der „Söhne Jahwes" aus seinem Throngefolge (Hi. 1, 6 ff.); seine Aufgabe ist die eines Anklägers, eines „himmlischen Oberstaatsanwalts", eines Verführers und Vollstreckers der Schicksalsschläge. Unter persischem Einfluß erhielt der spätjüdische Glaube ein stark dualistisches Gepräge. Der Dualismus von Gott und Satan zeigt sich in ungeheurer Lebendigkeit bei Jesus und im ganzen Urchristentum[154]. Christus ist gekommen, „die Werke des Teufels zu zerstören" (1. Joh. 3, 8). Jesus kämpft mit dem Satan in der Wüste (Mt. 4; Luk. 4). Seine Teufelsaustreibungen sind ein ständiger Angriff gegen die Herrschaft des Bösen, Arbeit für die Aufrichtung der Gottesherrschaft (Luk. 11, 20). Der Exorzismus wurde ein wesentliches Stück des Rituals der alten Kirche (s. o. S. 316 f.). Satan nahm auch im Denken und Leben der Christen einen wichtigen Platz ein. Die Einsiedler in der Wüste und die Mönche in ihren Zellen glauben sich von ihm verfolgt. Die Dogmatiker schufen eine ganze Dämonologie[155]: die Teufel sind die gefallenen Engel, welche sich gegen Gott empörten, an ihrer Spitze Luzifer, der nach Gottgleichheit trachtete und von Michael in die Hölle gestürzt wurde. Die

149 *S. Pétrement*, Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris 1949; *J. Duchesne-Guillemin*, Ormazd et Ahriman, Paris 1953; *Ugo Bianchi*, Il dualismo religioso. Saggio storio ed etnologico, Rom 1958; *Nyberg*, RAI 102 ff.; 381 ff.; *Eilers*, RGG 1³, 191 f.

150 Außer den o. Anm. 130 angegebenen Werken: *A. Jirku*, Die Dämonen und ihre Abwehr im AT, Leipzig 1912; *Hans Duhm*, Die bösen Geister im AT, Tübingen 1904; *Wilhelm Bousset*, Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter³, 331 ff.; *Tanfik Canaan*, Dämonenglaube im Lande der Bibel, Leipzig 1929; *Heinrich Kaupel*, Die Dämonen im AT, Augsburg 1930; *Edward Langton*, Essentials of demonology, London 1949 (Lit.); weit. Lit. *Bauer*, WB 336.

150a *G. Furlani*, La religione babilonese e assira, Bologna 1928, 342 f. (Lit.).

151 *Foerster*, Διάβολος, ThWNT 2, 69 ff.; *Bauer*, WB 275.

152 *K. Galling*, RGG 1³, 1025 f. (Lit.).

153 *Gunkel*, RGG 5², 1061 ff.; *Rosa Riwkah Schärf*, Die Gestalt des Satans im AT, Diss. Zürich 1948.

154 *Erich Fascher*, Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte, Halle 1949.

155 *Joh. Wendland, Piper*, RGG 5², 1064 ff. (Lit.); *E. Krebs*, LThK 10, 10 ff.; *R. Polz*, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, Innsbruck 1907.

superbia gilt als die Engels-Sünde. In der Volksfrömmigkeit verband sich der Teufelsglaube mit dem vorchristlichen Geisterglauben. Er spielt eine wichtige Rolle in der Legende[156] (zuerst in dem Motiv des Teufelspaktes in der Theophilus-Legende, dem Urbild der Faustsage, s. o. S. 294). Die Dichtung[157] und Kunst[158] symbolisierte und belebte den Teufelsglauben. In den Mysterienspielen und Maskenprozessionen[159] trat der Teufel auf. Die schlimmsten Formen nahm der Teufelsglaube in der Verfolgung der Hexen[160] an, die als Teufelsbräute angesehen wurden (s. o. S. 417).

Luther[161] war ein Verfechter eines realistischen Teufelsglaubens: Welt, Fleisch und Teufel sind die drei gottfeindlichen Mächte. Der Teufel tritt ganz realistisch in der evangelischen Liederdichtung auf: „Will Satan mich verschlingen, so laß die Englein singen: Dies Kind soll unverletzet sein" (Paul Gerhardt).

Gegen die Übertreibungen und Vergröberungen des Teufelsglaubens erhob sich eine Reaktion in der Aufklärung[162]; der Teufelsglaube erschien ihr als „ein bemitleidenswerter Wahn einer unerleuchteten Zeit" (Röhr). Aus einer Person wird bei Kant ein Prinzip, „das radikal Böse". Schelling verlegt nach dem Muster Jakob Böhmes das Böse in den Urgrund der Welt selbst hinein. Die moderne protestantische Theologie ging in den Bahnen der Aufklärung weiter (Schleiermacher, Ritschl, Hering, Stephan, Seeberg), insofern sie die Realität der widergöttlichen Macht der Sünde anerkannte, aber nicht die Existenz eines persönlichen Teufels. Die neueste Zeit gewann einen tieferen Sinn für das μυστήριον ἀνομίας („Geheimnis der Bosheit", 2. Thess. 2, 7). Vielen modernen Menschen ist die Realität des Satanischen an den totalitären Mächten des 20. Jahrhunderts aufgegangen, in denen Machtrausch, Grausamkeit und Sadismus mit dem Mantel einer nationalistischen oder scheinhumanistischen Pseudomoral verhüllt wurden[163].

Der Islām übernahm die Satansvorstellung vom Judentum samt dem Wort

156 *Maximilian Josef Rudwin,* The Devil in Legend and Literature, Chicago 1931.
157 *M. Dreyer,* Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Diss. Rostock 1884; *H. Zieren,* Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung, Diss. Bonn 1937; *Claudius Grillet,* Le diable dans la littérature au XIX^e siècle, Paris 1935.
158 *O. Erich,* Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst, Diss. Berlin 1931; *Jacques Levron,* Le diable dans l'art, Paris 1935.
159 *M. J. Rudwin,* Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit, Göttingen 1915.
160 *W. G. Soldan* und *H. Heppe,* Geschichte der Hexenprozesse, neu bearb. v. *Max Bauer,* 2 Bde., München 1912; *Ch. H. Lea,* Materials toward a history of witchcraft, ed. *A. E. Howland,* 3 Bde., London 1939; weitere Lit. *A. Brück,* RGG 3^3, 308 ff.; s. o. Anm. 200.
161 *Harmann Obendiek,* Der Teufel bei Martin Luther, Berlin 1931.
162 *Wendland,* RGG 5^3 1066.
163 *Paul Tillich,* Das Dämonische, Tübingen 1926; *Josef Bernhart,* Chaos und Dämonie, Bonn 1950.

(*shaiṭān, iblīs* = διάβολος)[164] und verband sie mit der altarabischen Vorstellung vom *ǧinn*. Aus dem apokryphen „Leben Adams und Evas" (15) drang in den Ḳorān die Legende vom Satan ein, nach welcher dieser als einziger Engel sich weigerte, Adam anzubeten, da dieser aus Erde und nicht, wie er selbst, aus Feuer geschaffen sei[165]. Die islamische Mystik[166] gab dieser Vorstellung eine geistige Deutung: Satan sei der unendlich Liebende, der neben Gott keinen zweiten anbeten wollte, der einzige wahre Monotheist oder Vertreter der absoluten *ratio*, der nicht fähig sei, in der Gestalt des Menschen den göttlichen Funken zu erkennen, oder auch der Erprober und Prüfer des Menschen im Sinne der ursprünglichen jüdischen Vorstellung.

Mit dem Glauben an die Wirklichkeit des Dämonischen verbindet sich die Vorstellung von einer Bessessenheit, d. h. Erfülltheit eines Menschen von der Kraft Satans[167]. Der Besessene ist einerseits unfrei, andererseits besitzt er Macht und Wunderkraft. Daß der zarathustrische und urchristliche Dualismus mehr den Realitäten entspricht als der aufklärerische Monismus, macht Goethe in seiner Schilderung der dämonischen Menschen in „Dichtung und Wahrheit" (20. Buch) deutlich:

„Eine ungeheure Macht geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über die Geschöpfe, ja sogar über die Elemente aus ... Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Teil der Menschheit sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will ... Sie sind durch nichts zu überwinden als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sündige, aber ungeheure Spruch entstanden sein: Nemo contra Deum nisi Deus."

4. Neben den unsichtbaren guten und bösen Geistern steht der M e n s c h[168] in der sichtbaren Ordnung. Mit Leib und Seele gehört er zwei Welten an, der sichtbaren und der unsichtbaren. Gerade wegen dieser Verbindung von Natur und Geist wird er als die „Krone der Schöpfung", als der κόσμος κόσμου[169]

164 Iblīs, HWI 181 f.; Shaiṭān, HWI 671 f.
165 Ḳorān 7, 11; 38, 77.
166 *Helmut Ritter*, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddīn ʿAṭṭār, Leiden 1955 ...; *Sir Muhammad Ikbal*, Das Buch der Ewigkeit, übers. v. *Annemarie Schimmel*, München 1957, 9 f., 117 f.
167 *David Leistle*, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Väter, Dillingen 1887; *Th. Taczak*, Dämonische Besessenheit, Diss. Münster 1903; *Joh. Smit*, De daemoniacis in historia evangelica, Rom 1913; *Traugott Konstantin Österreich*, Die Besessenheit, Langensalza 1921; *Gustav Mensching*, RGG 1^3, 1093.
168 *Joachim Wach*, Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident, Tübingen 1932; *Beth, Bertholet, Bertram, Aner*, RGG 2^2, 2100–2112, RGG 1^3, 414 ff. (Lit.); L'anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions. Etudes publ. sous la direction de *C. J. Bleeker* (Suppl. Numen), Leiden 1955.
169 Liturgie der Constitutiones Apostolicae VIII, 12; Liturgies Eastern and Western ed. *F. E. Brightman*, I, London 1896, 16.

bezeichnet (das griechische Wortspiel beruht auf der doppelten Bedeutung von κόσμος: Schmuck und Welt). Der Mensch vereint aber in sich nicht nur die sichtbare und unsichtbare Welt, sondern auch die göttliche und dämonische. Seine göttlich-dämonische Doppelnatur wird besonders anschaulich in dem orphischen Mythus von Zagreus–Dionysos[170]: die Titanen rauben und töten das Kind des Zeus und verschlingen seine Glieder. Zeus tötet sie zur Strafe, und aus ihrer Asche schafft er die Menschen, die auf diese Weise ein göttliches und ein titanisches Element in sich verbinden.

Das unsichtbare göttliche Element im Menschen, die *Seele*[171], erscheint zunächst als zauberhafte Kraft in machthaltigen, ‚numinosen' Teilen oder Funktionen des menschlichen Körpers, dem Blut, dem Atem (indisch *ātman,* semitisch *nefeš, nafs; rūaḥ, rūḥ,* πνεῦμα, *anima*) auch im Schatten und Namen (s. o. S. 365 f.), sodann in Tieren, die mit dem Menschen verbunden sind (Seelentieren, wie der Schlange, dem Wolf, der Taube (s. o. S. 80), und in Doppelgängern, seien es Traumseelen oder Geleitseelen, wie in dem ägyptischen *Ka,* dem römischen *genius,* der germanischen *fylgya* (s. o. S. 474). Tier- und Geleitseelen fallen unter den Begriff der *external soul*[172]. Häufig wird der Mensch als Träger mehrerer Seelen gedacht (Pluralität der Seelen). Die Seele wird auch als verwandlungsfähig vorgestellt[172a]; sie nimmt vorübergehend Tiergestalt an (s. o. S. 86), z. B. die eines Wolfes (Lykanthropie), oder wandert nach dem Tode in einen neuen Leib, und zwar einen Menschen-, Tier- der Pflanzenleib (Metempsychose, Seelenwanderung; s. u. S. 520 f.). Dadurch, daß die Mächtigkeit und Göttlichkeit von der Leib- in die Geistseele verlagert wird, wird der Leib entwertet, und es entsteht jener Dualismus von Leib und Seele, der schon in dem ägyptischen Pyramidentext erscheint: „Die *ba*-Seele zum Himmel, der Körper zur Erde"[173], desgleichen im griechischen Wort: γᾶ μὲν ἐς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω[174], und der in der orphisch-platonischen Lehre seinen klassischen Ausdruck bekommen hat[175]. Die Seele entstammt der himmlischen Welt und ist infolge eines Falles in den Leib, in die materielle Welt herabgesunken; sie schmachtet nun in ihm wie in einem Kerker (ἐν φρουρᾷ)[176] oder einem Grab — σῶμα σῆμα („der Leib ein Grab")[177] lautet ein Wortspiel der Orphiker.

In der Mystik erreicht die Auffassung von der Göttlichkeit der Seele ihren Gipfel. Nach der Lehre der Upaniṣaden ist der *ātman* identisch mit dem das

170 *Rohde,* Psyche II[8], 118 ff.
171 *G. van der Leeuw,* RGG 5[2], 369 ff.; Ph 311–352.
172 *G. van der Leeuw,* External soul, Schutzgeist und der ägyptische ka, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 54 (1918) 56–64.
172a *K. Beth,* Verwandlung, HWDA 8, 1623–1652.
173 Pyramidentexte, hrsg. v. *Sethe* 474; *G. van der Leeuw,* Ph 341.
174 Epicharm bei *Plutarch,* Consol. ad Apoll. 110; *Rohde,* Psyche II[8], 258.
175 *Rohde,* Psyche II[8], 121 ff., 161 ff.
176 *Plato,* Phaed. 62 B.
177 *Plato,* Cratyl. 400 C.

All durchwaltenden *brahma:* „Dieser mein *ātman* im inneren Herzen ... ist größer als alle Welten"; „*ātman* ist diese ganze Welt"; „dies ist der *ātman*, dies ist *brahman*"; „das Herz ist das höchste *brahman*" [178]. Die neuplatonische Lehre von der göttlichen Spitze oder dem Mittelpunkt der Seele (ψυχῆς κέντρον) [179] ist vor allem durch den Kirchenlehrer Augustinus [180] in der christlichen Mystik heimisch geworden; auf ihn gehen die Termini *apex, acies mentis, intimum et summum mentis* zurück. Das Innerste der Seele wird von mittelalterlichen Mystikern als *sancta sanctorum* oder *synteresis* bezeichnet [181]. Meister Eckhart spricht vom Seelengrund: „Mit dem Teil ist die Seele Gott gleich und nicht anders"; „dieselbe blüht und grünt wie Gott in alle seiner Gottheit und der Geist in Gott" [182].

Aber nicht nur die Mystik, sondern auch die prophetischen Religionen wissen von der Gottähnlichkeit der Seele. Nach dem älteren israelitischen Schöpfungsmythos, den auch der Ḳoran (38, 72) übernommen hat [183], haucht Gott dem Menschen den lebendigen Odem ein (1. Mos. 2, 7); nach dem jüngeren, abstrakteren Bericht schuf Gott den Menschen „nach seinem Bilde und Gleichnis" (1. Mos. 1, 27). Die christliche Theologie baute darauf die Lehre von der *imago* und *similitudo Dei* im Menschen auf [184]. Die thomistische Theologie faßt die Gottebenbildlichkeit als ein zur natürlichen Ausrüstung hinzutretendes Gnadengeschenk Gottes *(donum supernaturale, superadditum)* [185] auf, während sie nach der reformatorischen Auffassung schon mit der Schöpfung des Menschen gegeben *(concreata)* ist.

Mit der Mächtigkeit und Göttlichkeit des Menschen kontrastiert seine Sündigkeit, Gottesferne, Verlorenheit und Sterblichkeit. Das Bewußtsein der Verderbtheit ist oft stärker als das der Gottähnlichkeit. Die *Sündenvorstellung* [186]

178 Chāndogya-Upan. III, 14; VII, 25; VIII, 3, 4; Bṛhad-āraṇyaka-Upan. IV, 1, 7.
179 *Plotin,* Enn. VI, 9, 8.
180 In Joann. tract. 23.
181 *Joseph Bernhart,* Die philosophische Mystik des Mittelalters (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen III, 14), München 1922, 70 ff.
182 *Pfeiffer* II, 46 f.
183 *Speyer,* Die biblischen Erzählungen im Qoran, 45 ff.
184 *Arnold Struker,* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster 1913; *Augustinus Mayer,* Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15), Rom 1941.
185 *Ernst Troeltsch,* Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 266 ff., 445 ff.
186 Sin (mehrere Verf.), ERE 11, 528–570; *Bertholet, Gunkel, Baeck, Schmitz, Aner, Piper,* RGG 5², 875–895 (Lit.); *R. Pettazzoni,* La confessione dei peccati, 3 vol., Bologna 1929–1936; *Gustav Mensching,* Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und Okzidents, Leipzig 1931; *Ders.,* Gut und Böse im Glauben der Völker, Leipzig 1941; *Rudolf Otto,* Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie, München 1932; *Carl Clemen,* Das Problem der Sünde (Aus der Welt der Religion 25), Berlin 1936.
E. Mosbacher, Untersuchungen zum Sündenbegriff der Naturvölker, Glückstadt-Hamburg 1934; *Alfred Schmidt,* Die Sünde bei den Primitiven, masch. Diss.

ist eine universelle. Wie in der Gottesidee und im Kult kreuzen sich auf den unteren Stufen der Religion auch in der Sündenidee ständig personale und impersonale Elemente. Auf der einen Seite erscheint die Sünde als gefährlicher „kontagiöser Kraftstoff", als Verunreinigung, Befleckung (μίασμα) oder zauberhafte Fessel, als *Tabu* (s. o. S. 30), auf der anderen Seite als die Erzürnung einer persönlichen Gottheit durch die Übertretung ihrer Gebote, seien diese ethisch, sozial oder kultisch (s. o. S. 210). Der Tabu-Charakter ist besonders deutlich in der geschlechtlichen Sünde, welche seit altersher zu den Hauptsünden gerechnet wird, wie in der kultischen Sünde.

Diese beiden Linien werden in den höheren Religonen weitergeführt; die Vorstellung der Sünde als Kraftstoff lebt fort in der altindischen Lehre vom *karma*[187], welches durch die Sündentat geschaffen wird und in der entsprechenden Wiedergeburt nach dem Tode sich auswirkt, auch in dem manichäischen Begriff der Sünde als einer Substanz[188], dem trotz aller späteren antimanichäischen Polemik auch Augustinus noch verhaftet blieb, wenn er eine Vererbung

Heidelberg 1943; *Konrad Theodor Preuß,* Die Sünde in der mexikanischen Religion, Globus 88 (1903) 253 ff., 268 ff.; *J. Morgenstern,* The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Berlin 1905; *C. F. Jean,* Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza-Paris 1925; *A. van Selms,* Die babylonischen Ausdrücke für die Sünde und ihre Bedeutung für unsere Kenntnis des babylonischen Sündenbewußtseins (holl. mit deutschem Auszug), Wageningen 1933.

M. Holzmann, Sünde und Sühne in den rigvedischen Hymnen und den Psalmen, Zschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss. 15 (1883) 1–18; *L. C. Casaratelli,* L'idée du péché chez les Indo-Eraniens de l'antiquité, IVe Congr. scientif. intern. des Catholiques I 1898, 134–147; *T. N. Siqueria,* Sin and Salvation in the early Rig-Veda, Anthropos 28 (1933) 179–188; *Henry Lefever,* The Vedic idea of sin, Diss. Travancore 1935; *Hans Hartog,* Zur Frage des frühvedischen Sündenbegriffes. Eine sprach- und religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss. Marburg 1939; *Sten Rhode,* Deliver us from evil, Studies of the Vedic ideas of salvation, Lund 1946, 135–170 (Lit.); *K. Latte,* Schuld und Sünde in der griechischen Religion, ARW 20 (1920) 254–298; *Anna Elisabeth Wilhelm-Hooijbergh,* Peccatum. Sin and guilt in ancient Rome, Diss. Groningen 1954.

Julius Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christus, 1905; *Willy Staerk,* Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, bes. der Dichter der sog. Bußpsalmen, Tübingen 1905; *Fritz Bennewitz,* Die Sünde im alten Israel, Leipzig 1906; *A. Buchler,* Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first Centuries of the Christian Era, London 1928; *Werner Knuth,* Die Sünde bei Philon von Alexandrien, Diss. Jena 1934.

Carl Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I NT, Göttingen 1897; *Paul Wernle,* Der Christ und die Sünde im alten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908; *E. Evans Thomas,* The Problem of Sin in the NT, London 1927; *Quell, Stählin* und *Grundmann,* ἁμαρτάνω usw., ThWNT 1, 267–320; *Rengstorf,* Ἁμαρτωλός, ebd. 320–337; weitere Lit. *Bauer,* WB 86 f.; *Otto Zöckler,* Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893; *Marie Gothein,* Die Todsünden, ARW 10 (1907) 416–484; *Paul Schulze,* Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre, Diss. Greifswald 1914; *Joseph Huhn,* Ursprung und Wesen der Sünde nach der Lehre des hl. Ambrosius, Paderborn 1933; *Gustav Ljunggren,* Det kristna syndmedvetandet intill Luther, Uppsala-Leipzig 1924.

187 Karma, ERE 7, 673 ff.; *H. v. Glasenapp,* RGG 3^3, 1155 f.

188 *F. Chr. Baur,* Das manichäische Religionssystem (1831), 1928, 172 ff., 98 ff.

der Sünde durch den Zeugungsakt lehrt[189]. Die personale Auffassung von der Erregung des Zornes Gottes durch die Verletzung der Gebote Gottes fand ihre Vollendung in der israelitisch-christlich-islamischen Sündenlehre: Sünde ist willentlicher Ungehorsam gegen Gott, darum Abkehr von Gott und unmittelbar gegen Gott gerichtet: *tibi soli peccavi* (Ps. 51, 6). Wo wie im Jainismus und Buddhismus die personale Gottesvorstellung fehlt, wird die Sünde als Störung der ewigen sittlichen Ordnung, des *dharma*, angesehen. Die höhere Ethik verlegt die Sünde von der äußeren Handlung in die innere Gesinnung und stellt die Gedankensünde auf eine Stufe mit der Tat- und Wortsünde, in besonderer Schärfe Jesus in der Bergpredigt (Mt. 5, 21–28). Die alte Einteilung der Sünden in Taten, Worte und Gedanken[190] kehrt wieder in der Formel des Sündenbekenntnisses: „quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere". Während die prophetische Frömmigkeit die Sünde als eine Realität, obgleich eine rein geistige, willensmäßige ansieht, betrachtet die neuplatonische Mystik die Sünde als etwas bloß „Negatives", als „Beraubung" (στέρησις), „Abwesenheit des Guten" (ἀπουσία ἀγαθοῦ), darum „nichts der Außenwelt Angehöriges" (οὐδὲν ἔξω), sondern „etwas allein in der Seele (ἐν ψυχῇ) Vorhandenes", „Akzidentielles" (συμβεβηκός), ja als schlechthin „Nichtseiendes" (μὴ ὄν). Diese Auffassung Plotins[191] kehrt wieder bei Origenes[192], der das Böse als „wesenlos" (ἀνυπόστατον) und als „Wegwendung von Gott" (ἐκτροπὴ ἀπὸ θεοῦ) kennzeichnet, bei Dionysius Areopagita[193] und bei Augustin[194]; letzterer definiert das Böse als „longe a Deo esse", „a summa substantia ... Deo detortae in infima voluntatis perversitas", als „privatio boni usque ad quod omnino non est", im Bilde ausgedrückt als Finsternis im Sinne der Abwesenheit des Lichtes.

Der Ursprung der Sünde ist eines der schwersten Probleme, welche im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung des Leidens und Todes insbesondere die höheren Religionen beschäftigt hat. Verbreitet ist die Vorstellung von einem ursprünglich sünd-, leid- und todlosen paradiesischen Zustand, dem der „Sündenfall" ein Ende bereitete[195]. Die Sünde wird auf böse Geister oder Tierdämonen wie die Schlange (1. Mos. 3, 1 ff.)[196] zurückgeführt.

189 *Alfred Adam*, Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus, Zschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) 1–25.
190 Schon Majjhima-Nikāya des Pāli-Kanons 36; *Winternitz*, RL 11, 10.
191 *Plotin*, Enn. I, 8, 11; 9, 8.
192 In Joann. II, 7; XX, 9, 2.
193 *Ps. Dionysius Areopagita*, Div. nom. 4, 18 ff., übers. v. *Zellinger*, BKV 79 ff.
194 *Augustinus*, Serm. 81, 6; Conf. VII, 16; III, 7. Ähnlich *Thomas v. Aquin*, S. Th. I/II q. 86 a. 1 ad 3; Meister Eckharts lateinische Schriften, hrsg. v. *Denifle*, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters 1886, 662.
195 Fall, Biblical *(J. Denney)*, Ethnic *(J. A. Mac Culloch)*, Muslim *(D. S. Margoliouth)*, ERE 5, 701–716; *R. Rüetschi*, Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall, Leiden 1881; *P. Heinisch*, Probleme der biblischen Urgeschichte, Luzern 1947.
196 S. o. S. 89, 284, 482.

Nach dem im buddhistischen Pāli-Kānon wiedergegebenen Mythus lebten die Menschen ursprünglich als lichtförmige Geistwesen geschlechtslos in Unschuld und Seligkeit im Luftumkreis der Erde. Dadurch, daß sie von dem auf der Erde sich bildenden süßen Rahm kosteten, wurden sie vom „Durst" *(tañhā)* ergriffen und stiegen zur Erde hinab; sie wurden immer stofflicher und verloren ihre Lichtkraft. Sie differenzierten sich in die beiden Geschlechter und ließen sich durch die Begierden zur Sünde verleiten. Auf diese Weise kam das Leid in die Welt[197]. Auch nach der platonischen Auffassung fiel der Mensch aus der himmlischen Ideenwelt infolge seiner ἐπιθυμία auf die materielle Welt hinab[198]. Die hermetische Mystik führte den platonischen Gedanken weiter: vom Eros entflammt, steigt der Mensch vom Himmel zur Erde und zum Wasser hinab und umfängt die vernunftlose Natur; diese zieht ihn hernieder, und er erzeugt das Menschengeschlecht. Der Schöpfergott ruft dem Menschen die Worte zu: „Es soll der vernünftige Mensch wissen, daß er unsterblich und daß die Ursache des Todes der Eros ist" (καὶ αἴτιον θανάτου ἔρωτα)[199].

Der biblische Sündenfallmythus[199a] wurde die Grundlage für die theologische Spekulation von Röm. 5, nach welcher durch e i n e n Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod. In der Fortführung dieses Gedankenganges nahmen die Kirchenväter eine Ursünde Adams und einen Erbtod an. Aber erst Augustinus, der viele Jahre dem Manichäismus angehangen hatte (s. o. S. 483), schuf die Lehre von der *Erbsünde*[200], die sich durch die in der Zeugung sich auswirkende geschlechtliche Begierde von einer Generation zur anderen fortpflanzt. Diese Erbsünde wird als eigene strafwürdige Sünde aufgefaßt, weshalb die in der Erbsünde ohne Taufe gestor-

197 Dīghanikāya XXVII, 10 ff.; übers. v. *R. O. Franke* 277 ff.; vgl. *Beckh,* Buddhismus I, 30, II, 109 f.

198 *Plato,* Cratyl. 246 C; 247 C.

199 Poimandres I, 18; *Kroll,* Hermes Trismegistos 372, Anm. 2, will σώματος ergänzen („der Eros des Leibes").

199a *Hans Schmidt,* Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall, Tübingen 1931; *Karl Budde,* Die biblische Paradiesgeschichte, Gießen 1932; *H. Junker,* Die biblische Urgeschichte, Bonn 1932; *P. Humbert,* Etudes sur le récit du paradies et de la chute dans la Génèse, Neuchâtel 1940.

200 *Joseph Turmel,* Le dogme du péché original avant Saint Augustin, Rev. d'hist. et de litt. rel. 1900, 503 ff.; 1901, 13 ff.; *Ernesto Buonaiuti,* La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale, Roma 1916; *Norman Powell Williams,* Ideas of the fall and the original sin, London 1927; *Joseph Freundorfer,* Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Münster 1927; *F. R. Tennant,* The sources of the doctrines of the fall and original sin, London 1903; *Ders.,* Origin and propagation of sin, London (1902), 1906²; *Joseph Schnitzer,* Die Erbsünde im Lichte der Religionsgeschichte, Studi e materiali di storia delle religioni 7 (1931) 157–222; *Ders.,* Die Lehre von der Erbsünde (unveröffentlicht); *Antonello Gerbi,* Il Peccato di Adamo ed Eva, Milano 1933; *Joseph Feldmann,* Paradies und Sündenfall, Münster 1913; *Joh. N. Espenberger,* Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905; *Jos.-Hub. Bach,* Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez, Paderborn 1909.

benen Kinder wie die Tatsünder zu ewigen Höllenstrafen, obgleich mildester Art, verdammt werden[201]. Die augustinische Lehre von der radikalen Verderbnis des Menschen wurde von der mittelalterlichen Scholastik gemildert, insofern als die Wirkung der Ursünde auf eine *spoliatio in gratuitis* (Beraubung der übernatürlichen Gnadengaben) und eine *vulneratio in naturalibus* (Schwächung der natürlichen Fähigkeiten des Menschen, des Verstandes und freien Willens)[202] beschränkt wurde. Im Luthertum und Calvinismus wie auch im Jansenismus wurde die augustinische Auffassung erneuert, ja noch weiter vereinseitigt. Luther spricht dem Menschen sogar die Willensfreiheit ab; dieser gleicht einem Reittier, auf das sich entweder Gott oder der Teufel setzt[203]. Der östlichen Kirche ist die augustinische Erbsündenlehre fremd geblieben, und noch ein westlicher humanistischer Theologe wie Erasmus nannte sie eine bloße theologische Hypothese.

Auch der Islām, der unter dem Einfluß des Judentums und östlichen Christentums stand, kennt keine Erbsündenlehre.

III. DIE OFFENBARUNG[204]

1. Im Schöpfungsglauben ist bereits der Glaube an die Offenbarung Gottes enthalten. Auf dem Boden einer optimistischen Weltanschauung wie der konfutzianischen wird dieser Offenbarungsglaube als ausreichend be-

201 Contr. Julian. Pelag. V, 11, 44; Enchir. 93; De pecc. merit. 1, 21.
202 *Thomas Aquin.*, S. Th. I 2 q. 85 a. 1 nach Beda.
203 De servo arbitrio, Weim. 18, 635; Erl. opp. var. 7, 157.
204 *G. van der Leeuw, Hans Schmidt, Baeck, Bultmann, Tillich*, RGG 4², 654–669; *C. M. Edsman, W. Eichrodt, K. L. Dietrich, O. A. Piper, L. Richter, Gloege*, RGG 4³, 1597–1611; *Nathan Söderblom*, Uppenbarelsereligion (1903), Stockholm 1930²; *Ders.*, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism, Stockholm 1910, 376–471; *Ders.*, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, dt. 1942; *Folke Holmström*, Uppenbarelsereligion och mystik. En undersökning av Nathan Söderbloms teologi, Stockholm 1937; *Th. P. van Baaren*, Voorstellingen van Openbaring phaenomenologisch beschowd, Diss. Utrecht 1951; *A. J. Arberry*, Revelation and Reason in Islam, London 1956; *K. S. Murty*, Revelation and Reason in Advaita Vedanta, Columbia 1959; *Justus Köberle*, Die alttestamentliche Offenbarung, Wismar 1908²; *Franz Feldmann*, Geschichte der Offenbarung des AT bis zum babylonischen Exil, Bonn 1930; *Sal. Ludwig Steinheim*, Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge, 4 Teile, Leipzig, Stuttgart (1835), 1865; *Oepke*, ἀποκαλύπτω usw., ThWNT 3, 565–597 (Lit.); *Rudolf Bultmann*, Der Begriff der Offenbarung im NT, Tübingen 1929; Glauben und Verstehen, Ges. Aufs. III, 1959, 1–34; *Ernest Findly Scott*, The NT Idea of Revelation, London 1935; *Hugo Hellm. Huber*, Der Begriff der Offenbarung im Johannes-Evangelium, Göttingen 1934; *Joh. Behm*, Gott und die Geschichte. Das

trachtet. Nach K'ung-fu-tzŭ „redet" der Himmel nicht, er offenbart sich nur im ehernen Gang der Natur[205]. Wo aber das Übel und das Leid, die Sünde und der Tod als schwere Frage empfunden werden, findet der Mensch an dieser „Grundoffenbarung" kein Genüge; er verlangt nach einer erneuten und fortgesetzten Offenbarung von Gottes Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte.

Eine stete Offenbarung erfolgt im Orakel, in welchem die Gottheit durch mechanische Manipulationen oder durch den Mund von Sehern oder Seherinnen das künftige Geschehen enthüllt (s. o. S. 277 ff.). Eine andere Form der Offenbarung sind die leid- und freudvollen Schicksale, welche aus göttlicher Bestimmung den Menschen zuteil werden (s. o. S. 458 ff.). Von besonderer Wichtigkeit ist das wahrnehmbare Eingreifen der Gottheit zur Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen. Nach hinduistischem Glauben nimmt der Gott Viṣṇu sichtbare Gestalt an, wenn das Böse in der Welt überhandzunehmen droht; diese Erscheinungsformen (der Ausdruck Inkarnation ist unzutreffend) werden als *avatāra*[206] („Herabstiege") bezeichnet; die wichtigsten von ihnen sind die Gestalten des Fisches, der Schildkröte, des Ebers, des Mannlöwen, des Zwerges, des Rāma mit dem Beil, des Rāmacandra, Kṛṣṇa, Buddha und Kalkī, der auf weißem Roß mit blitzendem Schwert reitet (vgl. Offb. 19, 11. 15).

Verschieden von diesen äußeren Formen der Offenbarung ist die innere Offenbarung. Sie kann in einer inneren Stimme bestehen, wie in der Einsprache des δαιμόνιον, die Sokrates erfuhr[207]. Eine solche Innenoffenbarung stellt vor allem die mystische Erleuchtung dar. In einem ekstatischen Zustand schauen die Seher der vedischen Upaniṣaden im Innersten der Seele den *ātman* und seine Einheit mit dem kosmischen *brahman*. In der *sammā-sambodhi* („vollkommenen Erleuchtung") schaute Gotama Buddha die vier heiligen Wahrheiten vom Leid, der Leidensursache, der Zerstörung der Leidensursache und dem Weg zu ihrer Zerstörung. Nach der Erleuchtung widerstand Buddha der Versuchung, diese Heilserkenntnis für sich zu behalten; aus Mitleid mit den Wesen, die ohne ihre Verkündigung zugrunde gehen würden, entschloß er sich zur öffentlichen Predigt[208]. Dieses Mitleid erscheint im Mahāyāna-Buddhismus, ins Metaphysische projiziert, als die Offenbarung des

Geschichtsbild der Offenbarung Johannis, Gütersloh 1925; *Ernst Troeltsch*, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; *H. Niebecker*, Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung, Freiburg 1940; *Romano Guardini*, Die Offenbarung, ihr Wesen und ihre Formen, Würzburg 1940; *Ders.*, Die Offenbarung als Geschichte, ebd. 1940; *J. Baillie*, The Idea of Revelation in Recent Thought, N.Y. 1956.

205 Lun yü 17, 19; Kung-futse, Gespräche verdt. *Richard Wilhelm*, Jena 1921, 197.

206 *Glasenapp*, Hinduismus 120 ff.; *H. Jacobi*, Incarnation Indian, ERE 7, 193 ff.

207 *Söderblom*, Der lebendige Gott 225–245.

208 Mahāvagga I, 5, 2 f.; *Oldenberg*, Buddha 139 ff.

ewigen *mahā-karuṇā-cittam* („Herz des großen Erbarmens")[209]. Diese ewige Barmherzigkeit hat unendlich viele Manifestationen; wie das strahlende Licht des Mondes in jeder Menge Wassers sich offenbart, in der schmutzigen Regenpfütze wie im kristallklaren Bergsee und im unendlichen Weltmeer, so offenbart sich auch die unendliche göttliche Liebe auf allen Stufen der Religion[210]. Diese Manifestationen tragen freilich einen illusionär-doketischen Charakter. Nach der Lehre des Mahāyāna hat der Urbuddha einen dreifachen Leib *(trikāya)*[211]; im *dharma-kāya* („Heilsleib") ist er der Absolute, Ewig-Wirkliche in seiner reinen Geistigkeit; im *saṃbhoga-kāya* („Seligkeitsleib") erscheint er im jenseitigen Paradies der Wonne, und in den vielen *nirmāṇa-kāya* („Verwandlungsleibern") zeigt er sich auf Erden. Die beiden letzteren Erscheinungsformen sind aber nicht real wie die erstere, sondern ein Stück der *māyā* (Welt-Illusion).

Grundverschieden von dieser mystischen Offenbarungsidee ist die prophetische. Gott nimmt nicht bloß wechselnde Gestalten an, sondern er offenbart seinen Willen, er verkündet Gerechtigkeit und Gericht, Barmherzigkeit und Gnade durch den Mund auserwählter Propheten. Ahura Mazdāh beruft Zarathuštra und befiehlt ihm, seine sittliche Forderung zu predigen: Schonung des Rindes, Reinheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, den Kampf gegen die Lügenmächte aufzunehmen und das Kommen eines Weltgerichtes, einer letzten Entscheidung anzukündigen[212].

Eine noch stärkere Dynamik zeigt die Offenbarungsidee des israelitischen Prophetismus[213]. Zwar ist auch hier von Theophanien die Rede, so von der Erscheinung Gottes im brennenden Dornbusch (2. Mos. 3, 2), im vulkanischen Ausbruch des Berges Sinai, dem ein „Herabstieg" Gottes auf den Gipfel des Sinai folgt (2. Mos. 19, 16 ff.), in der Wolke, in der sich die „Herrlichkeit" *(kābōd)* Jahwes auf das Bundeszelt und die Lade herabsenkt (2. Mos. 40, 34 ff., Priesterschrift). Aber die entscheidende Offenbarung erfolgt durch das Wort Gottes an seine Propheten (s. o. S. 281). Als Gesetzgeber und Richter enthüllt Jahwe in ihm seinen Willen in klaren konkreten Forderungen. Durch seine Willenskundgabe im Wort deutet er auch jene äußeren Ereignisse der Geschichte, in denen er sein Gericht und seine Gnade vollzieht. Jedes einzelne Ereignis ist gottgewollt und gottgewirkt, die Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft, die Siege und Niederlagen im Kampfe mit den feindlichen Völkern und schließlich die Zerstörung der beiden Reiche von Israel und Juda und die Verbannung und Rückkehr. Die wichtigsten Tatsachen, die

209 *Heiler,* DRM 293 ff.
210 *Suzuki,* Outlines of Mahāyāna Buddhism, London 1907, 302 f.
211 *Kurt Quecke,* Die Lehre von den drei Körpern Buddhas (trikāya), ein Beitrag zur Buddhologie des Mahāyāna, Diss. Marburg 1947.
212 *Söderblom,* Der lebendige Gott 162–224.
213 *Söderblom,* LG 225–305.

heilsgeschichtlichen Fakten schlechthin sind der Auszug aus Ägypten und die Eroberung Kanaans. Je weiter der zeitliche Abstand von diesen Tatsachen wurde, in desto wundersamerem Lichte erschienen sie. Bei den Unheilspropheten steht die Gerichtsoffenbarung Gottes im Vordergrund; sie werden im Exil abgelöst durch die Heilspropheten (s. o. S. 398 f.). Bei beiden aber ist die Geschichte das Gebiet der göttlichen Offenbarung.

Die deuteronomistische Geschichtsschreibung[213a] schaut die mannigfachen Gottesoffenbarungen in der Geschichte als Einheit und formt so die Heilsgeschichte; alle nationalen Unglücksfälle deutet sie als Strafen Jahwes für den Abfall vom Eingottkult. Ein noch umfassenderes Geschichtsbild schafft die nachexilische Priesterlegende, die mit der Schöpfung und Sintflut beginnt. Das gesamte Bild von der Schöpfungs- und Heilsgeschichte ging in das liturgische Gebet der nachexilischen Zeit ein, wie Ps. 105 und 106 und Neh. 9 zeigen.

Mit dem Rückblick auf die großen Gottestaten der Vergangenheit verbindet sich zuletzt der Ausblick in die Zukunft. Der Gott, der an seinem Volk so Großes getan, der Israel berufen, geführt und immer wieder von seinen Feinden befreit hat, wird die Glanzzeit des Davidisch-Salomonischen Reiches zurückführen. Diese Zukunft wurde zunächst innerweltlich gedacht. Aber in dem Maße, als die Spannung zwischen Hoffnung und Wirklichkeit wuchs, wurde die Gottesherrschaft vergeistigt. Unter dem Einfluß der mazdaistischen Jenseits- und Vollendungslehre gelangte die spätjüdische Frömmigkeit zur Hoffnung auf ein transzendentes Herrlichkeitsreich, das sich vom Himmel auf die Erde herabsenken wird, wenn die Weltreiche zerbrochen sind und die jetzige Erde in einer Katastrophe zerstört ist.

Der eschatologisch-apokalyptische Offenbarungsgedanke erlangte seine Vollendung in der Verkündigung Jesu[214]. Das Reich Gottes steht vor der Tür, das gegenwärtige Geschlecht wird seine Ankunft in Herrlichkeit erleben. Die Wunderwerke sind für Jesus der Beweis dafür, daß das Reich im Kommen ist. Der Bringer des Reiches weilt mitten unter seinem Volk. Jesus scheint vom Augenblick der Taufe an als *Messias praedestinatus* sich gewußt zu haben. Um das Kommen des Reiches zu beschleunigen, entschloß er sich, auf die Gefahr einer Katastrophe hin, nach Jerusalem hinaufzugehen, und führte so den Konflikt mit seinen jüdischen Gegnern herbei. Er erlitt den Kreuzestod als politischer Verbrecher. Er starb in der völligen Verlassenheit, verlassen von seinem Volk, das ihm beim Einzug in Jerusalem zugejubelt hatte, von seinen Jüngern, die bei seiner Verhaftung flohen, ja von seinem himmlischen Vater,

213a *Otto Eißfeldt,* Geschichtsschreibung im AT, Berlin 1948; *R. Bach,* RGG 2^3, 100 f.

214 *Johannes Weiß,* Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, Göttingen (1892), 1900^2; *Albert Schweitzer,* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen (1906), 1951^6; *Werner G. Kümmel,* Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Göttingen 1958; weitere Lit. *H. Conzelmann,* RGG 3^3, 619 ff.

der ihn am Kreuz nicht errettete. Der grandiose Reichgottesglaube schien zerbrochen.

Da geschah das von keiner Kritik Wegzuleugnende, aber auch durch keine Wunderapologetik zu Erklärende: seine Jünger, welche nach seinem Tode in die galiläische Heimat geflohen waren, schauten ihn wieder, bald allein, allererst Petrus, bald zu Zwölfen, bald in noch größerer Schar[215]. Ihre Begegnungen mit dem auferstandenen Meister gaben ihnen die unerschütterliche Gewißheit, daß er nicht im Totenreich verblieben sei, sondern lebe, zur Rechten des Vaters erhoben sei und in Kürze mit Herrlichkeit wiederkehren werde, um das Gottesreich auf Erden aufzurichten. Die spätere Tradition fand handgreifliche Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung in der Erzählung von dem trotz behördlicher Versiegelung und Bewachung von den Frauen leer gefundenen Grabe (Mt. 28) und von der Berührung seines Leibes durch die Jünger (Luk. 24, 39).

Die visionären Erfahrungen der Apostel von der Auferstehung und Himmelfahrt des Meisters fanden ihre Fortsetzung in gemeinsamen enthusiastischen Erlebnissen, die zusammengefaßt erscheinen in der Erzählung vom Pfingstfest (Apg. 2). Dieser Enthusiasmus half ihnen, ihre Hemmungen zu überwinden und machte sie zu mutigen Zeugen des Gekreuzigten und Auferstandenen vor aller Welt. Das ganze Leben und Wirken Jesu trat nun in eine neue Perspektive, aber auch die ganze Schrift und die in ihr dargestellte Offenbarungsgeschichte Israels. Die Heilsgeschichte, wie sie exilische und nachexilische Fromme geschaut, erhielt jetzt ihre tiefste Deutung und ihren eigentlichen Abschluß. Die Gottesoffenbarungen im Alten Bund schlossen sich mit der Gottesoffenbarung in Christus zu einer Einheit zusammen. Die ganze Schrift erschien als eine Kette von Weissagungen auf das messianische Geschehen in Jesus (s. o. S. 358). Dabei wurde freilich von der messianischen Apologetik der buchstäbliche Sinn der alttestamentlichen Erzählungen und Prophezeiungen vergewaltigt und umgedeutet.

Eine Erweiterung und Vertiefung erfuhr die Heilsgeschichte durch Paulus und die deuteropaulinischen Schriftsteller[216]. Der geschichtliche Jesus, den er nicht persönlich gekannt hatte, trat für ihn zurück. Die Geschichte Jesu drängte sich ihm zusammen in den großen heilsgeschichtlichen Fakta: der Kenose und Selbstverdemütigung des präexistenten Gottessohnes, seinem Kreuzestod für das Heil der Welt, der „den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit" (1. Kor. 1, 23) ist, seiner Auferstehung und Erhöhung, seinem Fortleben in

215 Lit. bei *H. Conzelmann*, RGG 1^3, 698 ff.; *J. Schmitt*, LThK 1^2, 1028 ff.

216 Lit. *Bultmann*, RGG 4^2, 1028 ff.; *Bornkamm*, RGG 5^3, 166 ff.; *Hans Windisch*, Paulus und Christus, Biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich, Leipzig 1934; *A. D. Nock*, St. Paul, London 1938; übers. v. *H. H. Schaeder*, Zürich 1930; *Ernesto Buonaiuti*, San Paolo, Roma 1941; *Josef Klausner*, Von Jesus zu Paulus, übers. v. *Fr. Thieberger*, Jerusalem 1950; *Le Cerfaux*, Le Christ dans la théologie de St. Paul, Paris 1951; *J. Munck*, Paulus und die Heilsgeschichte, Aarhus 1954.

der Gemeinde (Phil. 2, 5 ff.). Paulus richtet seinen Blick unverwandt auf den lebendigen Christus, der ihm auf dem Wege nach Damaskus begegnet war, während er den bloß historischen Jesus, den „Christus nach dem Fleische" zum „Alten" rechnet, das „vergangen" ist (2. Kor. 5, 16 f.).

Der vierte Evangelist[217] schaute diese Heilsgeschichte mit der älteren Evangelien-Überlieferung in einer Einheit zusammen. So entstand das „pneumatische Evangelium", das geschichtsgleiche Erzählung und Geschichtstheologie zugleich ist. Die Inkarnation ist nicht mehr als bloße Selbstverdemütigung des in göttlicher Herrlichkeit Weilenden aufgefaßt, sondern als Hindurchscheinen der göttlichen δόξα (s. o. S. 462) durch Person, Wunderwirksamkeit und Verkündigung Jesu. Durch Johannes wurde der Inkarnationsglaube im Christentum verwurzelt (Joh. 1, 14). Die Inkarnationsidee war in der hellenistischen Welt verbreitet; Herrscher wie Antigones und Demetrius wurden als gegenwärtige Götter (s. o. S. 368), Heilige wie Apollonius von Tyana als „göttliche Menschen" (θεῖος ἀνήρ) angesehen[218]. Das Johannesevangelium verbindet die hellenistische Inkarnationsidee mit der biblisch-prophetischen Idee der göttlichen Sendung.

Der paulinisch-johanneische Inkarnationsglaube fand eine Ergänzung in der Vorstellung der jungfräulichen Empfängnis Jesu, welche in die Kindheitsgeschichte bei Matthäus und Lukas Eingang fand[219]. Paulus, Markus und Johannes wissen noch nichts davon. Der Stammbaum bei Matthäus schließt sie aus; der Schluß (Mt. 1, 16) kann nur gelautet haben: „Joseph zeugte Jesus", wie er im syrischen *Codex Sinaiticus* tatsächlich gelautet hat. Die zahlreichen Varianten dieser Stelle zeigen, daß hier eine Korrektur vorgenommen worden ist.

Diese Vorstellung von der *Parthenogenese*[220] findet sich in der ganzen Menschheit. Sie geht letztlich auf die Vorstellung zurück, daß die Zeugung

217 Lit. *Bultmann,* Johannes-Evangelium, RGG 3³, 840 ff.

218 *L. Bieler,* Θεῖος ἀνήρ, 2 Bde., 1935/36; *Nathan Söderblom,* Die Religion der Inkarnation, LG 306–337.

219 *Nicolai Blaedel,* Født af Jomfru Maria (Religionshistoriske Smaaskrifter 2), København 1910; *G. H. Box,* The Virgin Birth of Jesus, London 1916; *Leonard Prestige,* The Virgin Birth of Our Lord, London 1918; *J. Graham Machen,* The Virgin Birth of Christ, N.Y. (1930), 1932²; *Douglas Edwards,* The Virgin Birth in history and faith, London 1943; weitere Lit. *W. Marxsen,* RGG 3³, 1068 f.

220 *O. Rühle,* RGG 3², 569 f.; *K. Goldammer,* RGG 3³, 1068; *P. Saintyves (Emile Nourry),* Les vierges mères et les naissances miraculeuses, Paris 1908; *Edwin Sidney Hartland,* Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family, London 1909; *E. Petersen,* Die wunderbare Geburt des Heilandes (RgVb 1, 17), Tübingen 1909; *Eugen Fehrle,* Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV VI), Gießen 1910; *Franz Steinmetzer,* Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, Münster 1910; *Hermann Usener,* Das Weihnachtsfest, Bonn 1911²; *Hugo Greßmann,* Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914; *Alfons Steinmann,* Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte, Paderborn 1919; *Eduard Norden,* Die Geburt des Kindes,

nicht durch den natürlichen Geschlechtsakt erfolgt, sondern auf übernatürliche, zauberhafte Weise[221]. Dazu kam auf höherer Stufe die Vorstellung von der befleckenden Kraft der natürlichen Zeugung. So erklärt es sich, daß zahlreiche außerordentliche Menschen (Erlöser, Könige, Helden, Weise, Propheten, Heilige) als übernatürlich empfangen gelten, sei es dadurch, daß ein Gott eine menschliche Jungfrau schwängerte, sei es, daß auf eine andere wunderbare Weise eine Jungfrau ihren Sohn empfing. Die Heilbringer nordamerikanischer Indianer wurden empfangen von einer Jungfrau durch Verschlukken von Kieseln, Tannennadeln usw.[222] Die Maya-Heroen Hunahpu und Hbalanque wurden aus dem Speichel eines Getöteten von einer Jungfrau empfangen. Chih, der Stammvater der chinesischen Chou-Dynastie, wurde von seiner frommen Mutter Chiang Yüan empfangen, als sie nach dem Opfer in den Zehenabdruck des Gottes trat[223]. Lao-tzŭ wurde unter einem Pflaumenbaum von einer Yü-niu, d. h. Götterjungfrau, empfangen, als eine aus Sonnensubstanz bestehende verschwindend kleine Lichtkugel sich auf ihre Lippen setzte[224]. Die ägyptischen Könige wurden von der Königin empfangen, mit der sich Amon Ra in der Gestalt des Königs als *Ka-mutef* („Stier seiner Mutter") vereinigte[225]. Herakles, Asklepios, Perseus, Pythagoras, Plato, Augustus galten als Göttersöhne. Alexander wurde durch einen Blitz empfangen, der seiner Mutter in der Hochzeitsnacht in den Schoß fuhr[226]. Der irische König Conchobuir wird dadurch empfangen, daß seine Mutter Wasser trinkt, in dem sich zwei Würmer befinden[227]. Buddha geht nach einer späteren, aber noch vorchristlichen Überlieferung in Gestalt eines weißen Elefanten in den Schoß der jungfräulichen Mutter Māyā ein[228]. Kabīr wird

Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig 1924; *Martin Dibelius,* Jungfrauensohn und Krippenkind, Untersuch. z. Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Ev., Sitzber. Heidelberg. Akad. 1931/32, 4; *K. Kerényi,* Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung, Amsterdam 1940; *Ders.,* Das göttliche Mädchen, Amsterdam 1941; *Ders.,* Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion, Zürich 1952; *G. Guthknecht,* Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Diss. Greifswald 1952; *Delling,* Παρθένος, ThWNT 5, 825 ff.; *J. W. Hauer,* Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen 354 f., 526 f., Anm. 43.

221 *E. S. Hartland,* Primitive Paternity, London 1909/10.

222 *Petersen,* a.a.O. 39 f.

223 Shih Ching III, 2, Ode 1; The Chinese Classics ed. *James Legge* IV, 2, London 1871, 465 f.

224 *W. Grube,* Religion und Kultus der Chinesen, 1910, 99.

225 *Helmut Jacobsohn,* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Diss. München, Glückstadt 1939.

226 *Plutarch,* Alexander 2.

227 *Rudolf Thurneysen,* Die irische Helden- und Königssage bis zum 17. Jahrhundert, Halle 1921, 275.

228 Lalita Vistara Kap. 6; *Edward J. Thomas,* Life of Buddha, 1952³, 30 f.; *M. Winternitz,* Der Mahāyāna-Buddhismus *(Bertholet,* Religionsgeschichtliches Lesebuch 15), 1930, 6 f.; Nidānakathā, übers. v. *Julius Dutoit,* Leben des Buddha,

von einer Brahmanenwitwe übernatürlich empfangen, als der heilige Rāmānanda sie segnete[229]. Rāmakṛṣṇa wird von seiner Mutter Chandramanī in der visionären Umarmung mit Śiva empfangen, während der Vater sich auf einer Pilgerfahrt befindet[230]. Der Mönch Padmasaṃbhava, der den Buddhismus nach Tibet brachte, ging achtjährig aus dem Blütenkelch einer Lotosblume hervor, die im Mündungsgebiet des Indus emporgewachsen war[231]. Der Hirtengott Kṛṣṇā ging in den Geist seines Vaters Vasudeva ein, der das Kind in den Geist der Devakī übertrug, die es in dem nun von hellem Licht strahlenden Gefängnis gebar[232]. Der Saošyant, der eschatologische Heiland des Mazdaismus, wird von einer Jungfrau empfangen, welche beim Baden in einem See den dort verlorenen und durch die Jahrhunderte aufbewahrten Samen Zarathuštras empfängt[233].

Das Wunder der Jungfrauenempfängnis *(virginitas ante partum)* wird noch gesteigert durch das der Jungfrauengeburt *(virginitas in partu)* unter Ausschluß der Genitalien. Die Mutter Lao-tzŭs ging 81 Jahre mit ihrem Kinde schwanger und gebar es dann unter einem Pflaumenbaum aus der Achselhöhle[234]. Māyā gebiert stehend Buddha, der auf der rechten Seite aus ihrem Leibe heraustritt[235]. Nach der Erzählung des Protevangelium Jacobi[236] gebiert Maria Jesus ohne Verletzung des Mutterschoßes. Diese legendäre Erzählung wurde schon bald zu einem Theologumenon[237] und später sogar zu einem Dogma der Kirche[238]. Nach der an den gnostischen Doketismus erinnernden Auffassung ging ihr Kind durch ihren Schoß wie der Auferstandene durch verschlossene Türen[239], wie ein Sonnenstrahl durch Glas.

Neben der Annahme von einer vaterlosen Empfängnis und Geburt steht die seltenere Vorstellung von einer vater- und mutterlosen Entstehung: Pallas Athene steigt in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus hervor; Dionysos wird aus den Schenkeln des Zeus geboren; Aphrodite entsteht aus dem

1906, 5 ff.; *A. Foucher,* La vie du Bouddha, Paris 1949, 35 ff.; *Ernst Windisch,* Buddhas Geburt, Leipzig 1908.

229 *H. H. Wilson,* Religious Sects of the Hindu, Calcutta 1958², 36.

230 *Romain Rolland,* Das Leben des Ramakrishna, übers. v. *P. Amann,* Zürich 1929, 30.

231 *Helmuth Hoffmann,* Die Religionen Tibets, Freiburg-München 1956, 42.

232 Bhāgavata-purāṇam 10, 2, 19; *Walter Eidlitz,* Indische Gottesliebe, 1955, 157.

233 SBE 23, 195; *C. P. Tiele,* Geschichte der Religion im Altertum II, Gotha 1903, 307 f.

234 *F. E. A. Krause,* Ju-Tao-Fo, München 1924, 180.

235 S. o. Anm. 228.

236 Protev. Jac. 18 ff.; *Hennecke-Schneemelcher,* Neutestamentliche Apokryphen I, 1959, 287 ff.; *Paschal Robert Botz,* Die Jungfrauschaft Mariens im NT und in der nachapostolischen Zeit, Diss. Tübingen 1935.

237 *Lucius,* Anfänge des Heiligenkults, 1904, 426 ff.; *Joh. Niessen,* Die Mariologie des hl. Hieronymus, ihre Quellen und ihre Kritik, Münster 1913, 141 ff.; *Carlo Cechelli,* Mater Christi II, Rom 1948, 141 ff.

238 Laterankonzil 649; *Denzinger,* Enchir. nr. 256.

239 *Hieronymus,* Ep. 48; *Augustinus,* Serm. 191, 2.

Meeresschaum[240]; Mithras wird aus dem Felsen geboren (s. o. S. 36). Auch Christus wird im Hebräerbrief (7, 3) nach dem Vorbild des Melchisedekh als ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγεννεαλόγητος („vaterlos, mutterlos, ohne Geschlechtszusammenhang") bezeichnet.

Es gibt wenige neutestamentliche Vorstellungen, zu welchen so viele außerchristliche Parallelen vorhanden sind wie die Jungfrauengeburt. Drei verschiedene Erklärungen sind hierfür gegeben worden:

a) eine religionsgeschichtliche: Ein religiöses Menschheitssymbol, das insbesondere in der hellenistischen Welt verbreitet war, wurde mit einer gewissen Notwendigkeit auf Jesus als Inkarnation Gottes angewandt. Dieses Symbol erklärt sich aus dem „Versuch, das Geheimnis, dem keine Wissenschaft auf die Spur gekommen ist, zu erklären, nämlich der Entstehung des Genius und des Außerordentlichen inmitten der Menschengeschlechter"[241]. Der liberale Protestantismus und der katholische Modernismus sehen in Christi jungfräulicher Geburt nicht die Inkarnation, sondern ein bloßes antikes Transparent derselben, eine „Hilfsvorstellung" des eigentlichen Menschwerdungsglaubens;

b) eine parapsychologische: Eine psychische Kraft vermag die Funktion des männlichen Sperma zu übernehmen. Die Parapsychologie zeigt uns außerordentlich weitreichende Wirkungen des Psychischen im religiösen Bereich; ein wissenschaftlicher Beweis ist jedoch für eine menschliche Parthenogenese noch nicht erbracht worden;

c) eine dogmatisch-apologetische[242]: Die zahllosen religionsgeschichtlichen Parallelen sind Vorahnungen jenes Ereignisses, das sich einmal als außerordentliches Wunder im Schoße Marias vollzog: et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est[243].

Die Offenbarungsgeschichte fand eine Erweiterung in der Theologie der Apologeten und Alexandriner, welche auch die heidnische Philosophie in sie einbezogen. Diese ist für Clemens Alexandrinos ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, eine προπαιδεία Χριστοῦ („Lehrmeister hin zu Christus, Vorschule Christi")[244], genauso wie Gesetz und Prophetie des Alten Testamentes. Während die Betrachtung der alexandrinischen Theologie eine geistesgeschichtliche blieb, schritt Augustinus in seinem Werk *De Civitate Dei* zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung weiter[245]. Er verfolgt durch das Heidentum und Judentum wie durch das junge Christentum den Ringkampf des Gottesstaates mit dem Teufelsstaat, der mit dem Endsieg des Gottesstaates enden muß.

Die universale Offenbarungsidee ist ein wesentliches Stück des Islām. Nach

240 *Hunger*, Lexikon der griech. u. röm. Mythologie 36, 59, 92.

241 *Söderblom*, Främmande religionsurkunder, 1908, I, 162.

242 *Anton Anwander*, Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau, Würzburg 1946, 136.

243 Nicänisches Glaubensbekenntnis (s. o. S. 302).

244 Strom. I, 5, 28, 32; hrsg. v. *Stählin*, GCS II, 18, 21.

245 *Heinrich Scholz*, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins ‚de Civitate Dei', Leipzig 1911; *Ernst Troeltsch*, Augustin. Die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift ‚de Civitate Dei', München 1915.

Muḥammad[246] hat Allāh zu jedem Volke einen Warner gesandt. Gott hat eine und dieselbe Offenbarung einer Kette von Propheten, Adam, Noah, Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, Mose und Jesus, gegeben. Die verschiedenen Offenbarungen stimmen miteinander überein; jede folgende Offenbarung ist eine Bestätigung der vorausgegangenen. Muḥammad ist das Siegel der Propheten, der im Johannesevangelium (14, 16: 26) vorhergesagte Paraklet (s. o. S. 401 f.). Diese universale Auffassung von der Offenbarung hatte Muḥammad von den Ebioniten und Manichäern empfangen. Dieselbe Offenbarungsidee lebt in der aus dem Islām hervorgegangenen Bahāi-Religion (s. o. S. 451) weiter, nur daß hier als größter bisheriger Träger der Gottesoffenbarung und verheißener Paraklet Bahā-Ullāh an die Stelle von Muḥammad tritt; doch erkennt Bahā-Ullāh an, daß nach bestimmter Zeit wieder Propheten auftreten können, welche die Religion den Zeitverhältnissen anpassen werden.

Während alle diese Offenbarungssysteme eine letztgültige Spitze haben, erkennt der moderne Hinduismus die verschiedenen hohen Offenbarungen als gleichwertig an, so schon der indische Mogul Kaiser Akbar[247] im 16. Jahrhundert, der *Brāhma-Samāj* des Rām Mohan Roy, der *Nava-Vidhāna-Brāhma-Samāj* des Keṣub Candra Sen[248], die auf Rāmakṛṣṇa[249] und Vivekānanda[250] zurückgehende *Rāmakṛṣṇa*-Mission. Auch Rabīndranāth Tagore[251] ist ganz von der Universalität der Gottesoffenbarung durchdrungen: „Das eigentliche Wesen des Unendlichen ist Offenbarung." Sein Lieblingsgebet ist *āvir āvir mayi edhi* („du, dessen Wesen Offenbarung ist, offenbare dich mir")[252]. Die Idee einer universalen Offenbarung hat auch im Abendland Vertreter gefunden, so schon im Mittelalter Nikolaus von Cues in seiner Schrift *De pace fidei* (s. o. S. 450), zu Beginn der Neuzeit die Humanisten (Erasmus, Zwingli) und Spiritualisten (Sebastian Franck, Robert Barclay)[253], die Aufklärer und Romantiker. Schleiermachers „Reden über die Religion" sind ebenso Zeugnisse dieses Universalismus wie Max Müllers religionsgeschichtliche Werke (s. o. S. 11)[254]. Nach letzterem gibt es nur e i n e Offen-

246 *Tor Andrae,* Mohammed, 1932, 78 ff.; *Otto Pautz,* Mohammeds Lehre von der Offenbarung, Leipzig 1898.
247 S. o. S. 46, 450.
248 *Heiler,* Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, 1926, 10 ff.
249 *F. Max Müller,* Ramakrishna, his life and sayings, London (1898), 1923; *Romain Rolland,* La vie de Ramakrishna, Paris 1929, dt. Das Leben R.s, Zürich 1931²; *Svami Nikhilananda,* The Gospel of Ramakrishna, Madras 1948.
250 *Romain Rolland,* La vie de Vivekānanda et l'Évangile universel, Paris 1929; dt. Zürich 1930.
251 *Heiler,* Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, 15 ff.
252 Sādhanā, Ges. Werke, übers. v. *Meyer-Benfey* und *Helene Meyer-Frank,* 7, 56, 61.
253 *Heiler,* Die Absolutheit des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte, EhK 20 (1938) 305, 310 ff.
254 *P. Berkenkopf,* Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie F. M. Müllers, Diss. Münster 1914; *Goldammer,* RGG 4³, 1142.

barung, die „Offenbarung in uns". Die „schlimmste Ketzerei" ist für ihn, zu glauben, daß „Gott sich während der verflossenen Jahrhunderte und in allen Ländern der Welt unbezeugt gelassen und sich nur einem einzigen Volke — den Juden in Palästina — geoffenbart" habe[255]. Der größte Künder der universalen Offenbarung in diesem Jahrhundert war Nathan Söderblom. Unabläßlich betont er: Gott offenbart sich fort und fort in der Geschichte, im schöpferischen Genius und in der gottsuchenden Einzelseele[256]. Unter Berufung auf ein Wort Luthers gegenüber seinem Widersacher Cochlaeus in Worms (1521) „Est mihi revelatum"[257] kennzeichnet er das Christentum als die Religion der „fortgesetzten Offenbarung"[258].

„Gottes Offenbarung ist nicht beendet ... sie geht fort ... Der Himmel war nicht verschlossen nach der Offenbarung, welche in der Bibel überliefert ist. Wir sehen sie offen über der Bibel und in der Bibel wie sonst nirgends, und wir gehen zu ihr, um das ewige Licht durch die Wolken des Daseins hindurchscheinen zu lassen. Aber Gottes Offenbarung geht immer weiter ... Gott offenbart sich in der Geschichte außerhalb der Kirche wie innerhalb derselben. Cyrus, der persische König, wird von Jesaja Messias genannt ... Politische Umwälzungen und soziale Bewegungen können eine mächtigere Offenbarung Gottes sein als die Unternehmungen der Kirche. Die Stimme Gottes kann zur Menschheit sprechen auch durch Lippen, die seine Existenz leugnen ... Ein Maß von Offenbarung, d. h. von göttlicher Selbstmitteilung, ist überall vorhanden, wo wir religiöse Aufrichtigkeit finden ... Für die christliche Überzeugung ist die göttliche Selbstmitteilung für alle Zeitalter gültig und unerschöpflich in der Heilsgeschichte, in Christi eigener Persönlichkeit. Aber es ist gleich gewiß, daß der Glaube an die Offenbarung nur aufrechterhalten werden kann, wenn er über die Periode der Bibel hinaus ausgedehnt wird."[259]

2. Die Offenbarung des Göttlichen vollzieht sich im Wunder[260]. Das Göttliche ist für den primitiven Menschen das Wunderbare sowohl in seinem

255 Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften, Stuttgart 1906, 153 ff., 159.

256 LG 340.

257 *Brief des Cochlaeus* an *Georg N.* 12. 6. 1521 in Luthers Briefwechsel, hrsg. v. *Enders* 3, 176.

258 Der lebendige Gott 338–374.

259 LG 366 f.

260 *Van der Leeuw, Hans Schmidt, Fiebig, M. Dibelius, Wendland,* RGG 5², 2037 ff; *P. Saintyves (Emile Nourry),* Le miracle et la critique historique, Paris 1907; *Ders.,* Le discernement du miracle, Paris 1909; *F. Regnault,* Génèse des miracles, Paris 1910; *Greg. v. Glasenapp,* Die Bedeutung des Wunders in der Religion, Zeitschr. f. Religionspsych. 5 (1911) 191–204; *P. de Tonquédic,* Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle, Paris 1914; *C. J. Wright,* Miracle in History and in Modern Thought, London 1930; *Erland Ehnmark,* Anthropomorphism and Miracle, Uppsala Univ. Årsskrift 1939, 12; *Gustav Mensching,* Das Wunder im Völkerglauben, Amsterdam 1942; *Ders.,* Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, Leiden 1957.

Richard Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906; *Otto Weinreich,* Antike Heilungswunder, Unters. z. Wunderglauben der Griechen und Römer (RVV VIII, 1), Gießen 1909; *Ders.,* Gebet und Wunder (Tübinger Bei-

Sein wie in seinem Wirken. Jeder geglückte Zauber ist für ihn ein Wunder, erst recht jede Gebetserhörung, jede Errettung aus Not, jede Beglückung, die er seinem Gott zu verdanken glaubt. Je mehr der Mensch einer Gesetzmäßigkeit im Geschehen der Natur sich bewußt wird, desto mehr erscheint ihm ein außerordentliches göttliches Wirken im Einzelfall als ein Wunder. In den höheren Religionen ist gerade das Erlösungswirken des Göttlichen von Wundern begleitet. Das Leben des Buddha ist in seinen Hauptakten, bei der Geburt, der Erleuchtung, der ersten Predigt und dem Eingang ins *Nirvāṇa,* voll von wunderbaren Ereignissen; die ganze Götterwelt und die ganze Natur nehmen teil an diesen weltbewegenden Geschehnissen und stehen ihm zu Diensten. Auch im Leben der buddhistischen und hinduistischen Heiligen nimmt das Wunder, wenn auch in geringerem Ausmaß als bei Buddha selbst, einen wichtigen Platz ein. Insbesondere vollzieht sich die Geburt der großen Heilskünder auf wunderbare Weise (s. o. S. 491 ff.); dasselbe gilt von ihrem Tode. Nicht minder reich an Wundern sind die prophetischen Religionen – die Geschichte des Volkes Israel, angefangen von den Erzvätern, vor allem aber die Wirksamkeit Moses und Josuas, Elias und Elisas ist eine Kette von Wundern. In den Psalmen wird Jahwe fort und fort gepriesen als der Gott, der allein Wunder tut (Ps. 72, 18 u. ö.). Noch in der talmudischen Literatur lebt die jüdische Wundererzählung fort. Die Evangelien sind voll von Wundererzählungen; desgleichen die Apostelgeschichte, nach welcher „viele Wunder und Zeichen durch die Apostel geschahen" und Stephanus „Wunder und große Zeichen tat" (2, 43; 6, 8). Das Wundergeschehen setzt sich nach den kirchengeschichtlichen und hagiographischen Quellen fort in der nachbiblischen Zeit bis in die Gegenwart. Das Wunder ist aber nicht nur „des Glaubens

träge zur Altertumskunde 5), 1929; *Rudolf Herzog,* Die Wunderheilungen von Epidaurus. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und Religion (Philologus Suppl. 22, 3), Leipzig 1931; *Waldemar Deonna,* Du miracle Grec au miracle chrétien, Basel 1945/46; *Robert M. Grant,* Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and early christian Thought, Amsterdam 1952; *Johannes Leipoldt,* Von Epidauros bis Lourdes. Bilder aus der Geschichte volkstümlicher Frömmigkeit, Leipzig 1957; *Paul Fiebig,* Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Tübingen 1911; *Ders.,* Antike Wundergeschichten (Lietzmanns Kleine Texte 79), Bonn 1921².

Joh. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, Göttingen 1910; *Adolf Schlatter,* Das Wunder in der Synagoge (Beitr. z. Förd. d. christl. Theol. 16, 5), Gütersloh 1912; *Anton Fridrichsen,* Le problème du miracle dans le christianisme primitif (Etudes d'histoire et de philosophie religieuse 12), Straßburg 1925; *Theodor Trede,* Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche, Gotha 1901; *Friedrich Nitzsch,* Augustins Lehre vom Wunder, Berlin 1869; *Siegfried Lommatzsch,* Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Übernatürlichen, Berlin 1872; *Littleton Arthur Temple,* The Place of Miracle in Religion (Huelsen Lectures), London 1899; *Wilhelm Herrmann,* Offenbarung und Wunder, Gießen 1908; *Karl Beth,* Das Wunder (Bibl. Zeit- und Streitfr. 45), Berlin 1908; *Martin Rade,* Das religiöse Wunder und anderes, Tübingen 1909; *Generosus Marquardt O.F.M.,* Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart, München 1923.

liebstes Kind", darum ein unzerstörbares Stück Volksreligion, sondern ein wesentliches Element der kirchlichen Lehre. Die römische Kirche betrachtet bezeugte Wunder als eine der unumgänglichen Bedingungen für die Kanonisation und damit als eines der Kriterien der Heiligkeit (s. o. S. 407)[261]. Die katholische Dogmatik und Apologetik legt auf den Wunderbeweis großen Wert. Jeder römische Priester muß im Antimodernisteneid beschwören, daß Wunder und Weissagungen als „die äußeren Argumente der Offenbarung", *„signa certissima"* des göttlichen Ursprung der christlichen Religion anzusehen seien[262]. Der Islam ist im Wunderglauben nüchterner als das Judentum und das Christentum; aber auch die Gestalt des Propheten ist von einem Kranz von Wundererzählungen umgeben, desgleichen die islamischen Heiligen (s. o. S. 292).

Doch so groß der Raum sein mag, den das Wunder in den höheren Religionen einnimmt, so vollzieht sich in ihnen eine völlige Vergeistigung und Transponierung des Wunderbegriffes. Schon die vedischen Upaniṣaden kennen kein anderes Wunder als die Erkenntnis der Einheit des *ātman* mit dem *brahman,* welche erlösende Kraft besitzt[263]. Der alte Buddhismus stellt über alle wunderbaren Erkenntnisse *(abhijñā)* und Geisteskräfte *(ṛddhi)* die erlösende Erkenntnis, durch welche der Vollkommene ins *Nirvāṇa* eingeht[264]. Der Erleuchtete bekennt: „Wie ein Blinder eine Perle findet in einem Haufen Kot, so ist der Gedanke der Erleuchtung in mir entstanden, ich weiß nicht, durch welches Wunder."[265] Auch die großen Propheten des Alten Testamentes künden in ihrer Predigt keine äußeren Wunder. Das einzige Wunder ist für sie Jahwes gerechtes Gericht und vergebende Gnade. Jesus weist die Forderung der Pharisäer und Schriftgelehrten nach Wunderbeweisen für seine göttliche Sendung zurück und erklärt, daß den Wundersüchtigen kein anderes Zeichen gegeben werde als das Zeichen des Propheten Jonas, d. h. seine Gerichtspredigt (Mt. 12, 38 ff.). Und seinen Jüngern, die auf ihre Dämonenaustreibungen stolz sind, sagt er: „Doch nicht darin freuet euch, daß euch die Geister untertan sind; freuet euch aber darüber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind" (Luk. 10, 20). Auch für den Dichter des „Hohenliedes der Liebe" (1. Kor. 13) sind alle Wundergeschehnisse der urchristlichen Gemeinde (Zungenreden, bergeversetzender Glaube) nichts gegenüber der schlichten alltäglichen Bruderliebe. Der vierte Evangelist übt in der Geschichte vom ungläubigen Thomas eine deutliche Kritik an dem massiven Glauben an ein

261 *Allan Dudley Severance,* Beatification and Canonization with special reference to Historic Proof and the Proof of Miracles, London 1903.

262 Iusiurandum contra errores modernistarum (1911); *Denzinger,* Enchiridion nr. 2145.

263 Kāṭhaka-Upan. II, 7; *Deussen,* 60 Upanishads 272.

264 *Beckh,* Buddhismus II, 72 ff.; *Heiler,* Buddhistische Versenkung[2] 33 ff.

265 Bodhicaryāvatāra 3, 27; Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Poème de Çāntideva trad. *L. de la Vallée Poussin,* Paris 1907, 20.

materialistisches Auferstehungswunder: „Selig, die nicht sehen und doch glauben" (Joh. 20, 29). Für Augustinus[266] sind die täglichen Wunder der Natur größer als die in der Bibel erzählten. Das Sprießen des Kornes aus dem unscheinbaren Samenkorn ist ihm ein größeres Wunder als die Speisung der Fünftausend, das Hervorgehen des Weines aus dem vom Regen getränkten Weinstock ein größeres Wunder als die Verwandlung von Wasser in Wein; die Geburt zahlloser Menschen ein größeres Wunder als die Totenerweckungen der Evangelien, ja die Schöpfung des Menschen ein größeres Wunder als die Auferstehung und der Kosmos ein größeres Wunder als alle biblischen Wunder zusammen. Ebenso ist das geistige Wunder der Erweckung von zahlreichen Sündern zu einem neuen Leben ein größeres Wunder als die evangelischen Totenerweckungen. Die biblischen Wunder haben nach Augustinus nur die Aufgabe, den Menschen die Augen zu öffnen für die „täglichen Wunder", für welche die Menschen „den Blick verloren haben". Auch Luther[267] betrachtet die in der Bibel erzählten „leiblichen" oder „äußeren" Wunder als „Zeichen für den unverständigen, ungläubigen Haufen". Sie müssen ganz zurücktreten hinter den „großen, herrlichen Wundertaten, so Christus täglich tut" an den Seelen der Menschen, nämlich der Überwindung der Macht des Teufels durch die Predigt des Evangeliums und die Spendung der Sakramente. Das größte aller Wunder aber ist der schlichte Glaube, dessen Beispiel der Hauptmann von Kapernaum ist. Die neuzeitliche Theologie (Schleiermacher[268], Söderblom[269]) ist auf dieser Grundlage der Vergeistigung des Wunders fortgefahren. Auch ein schlichter indischer Evangelist wie Sadhu Sundar Singh, der in seinem Wanderleben viele außergewöhnliche Dinge erfahren hatte, wurde nicht müde, zu verkünden, daß „das größte, ja einzige Wunder" die Wiedergeburt des Sünders zu einem neuen Leben und zum Frieden Christi ist. „Wer an dieses Wunder glaubt, glaubt an alle Wunder."[270] Die geistige christliche Frömmigkeit löst sich von der Auffassung, nach welcher das Wunder ein das Naturgesetz durchbrechendes äußeres Geschehen ist, und kehrt in gewisser Weise wieder zurück zu der primitiven Anschauung, daß alles Zeichen und Wunder ist. „Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen" (Schleiermacher)[271].

266 Serm. 88, 3; 98, 2 f.; 126, 3, 4; In Joann. Ev. tract. 8, 1; De civit. Dei X, 12, 18; XVI, 8, 3; XXII, 8.

267 Predigt an Christi Himmelfahrt, Erl. 12², 236 f.; Predigt über den Hauptmann zu Kapernaum, Erl. 19², 169 ff.; Tischreden, Erl. 58, 95 ff.; 59, 3.

268 S. o. S. 497, Anm. 260.

269 Jesu bärgspredikan och vår tid. (1898), Tal och skrifter 6 (1930) 206–228; Religionsproblemet 466; Uppenbarelsereligion 155, 162.

270 *Heiler*, Sadhu Sundar Singh⁴ 167 ff.

271 Reden über die Religion, 2. Rede. hrsg. v. *R. Otto*, 60 f.

IV. DIE ERLÖSUNG[272]

Offenbarung und Erlösung sind aufs engste miteinander verbunden. Die Blickrichtung ist jedoch verschieden: Die Offenbarung bezieht sich auf das vom Menschen Unabhängige, Transzendente, ganz Andere, Übermächtige; ihr Endziel ist die *gloria Dei*. Die Erlösung bezieht sich auf das Schicksal des

272 Salvation (mehrere Verf.), ERE 11, 109–151; *T. B. Kilpatrick*, Soteriology, ERE 11, 694–725; *Wach, Seeger, Dibelius, v. Soden*, RGG 2^2, 261–286; *F. Bammel, H.-J. Kraus, P. Vielhauer, C. Andresen, L. Richter*, RGG 2^3, 576–599; *Joachim Wach*, Der Erlösungsgedanke und seine Bedeutung, Leipzig 1922; *Alfred Jeremias*, Die außerbiblische Erlösungserwartung, Zeugnisse aller Jahrhunderte, Leipzig 1927; *Emil Pfennigsdorf*, Der Erlösungsgedanke, Bericht über den 2. Deutschen Theologentag in Frankfurt, Göttingen 1929; *Willy Staerk*, Soter I (Beitr. z. Förd. d. chr. Theol. 2, 31), Gütersloh 1933; *Ders.*, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II), Stuttgart 1938; Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, hrsg. v. *Fr. Taeschner*, Leipzig 1936; *Ch. S. Braden*, Man's Quest for Salvation, Chicago 1941; *H. Schär*, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950; *H. F. Rall*, Religion as Salvation, N.Y. 1953; *I. W. Parker*, The Idea of Salvation in the World's Religions, London 1955.

Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905; *A. van Deursen*, Der Heilbringer, Groningen 1936; *T. Tegnaeus*, Le héros civilisateur, Stockholm 1950; *Ferdinand Kutsch*, Attische Heilgötter und Heilsheroen (RVV XII, 3), Gießen 1913.

Joh. Hehn, Sünde und Erlösung nach der biblischen und babylonischen Anschauung, Leipzig 1903.

H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren (Arb. z. Missionswiss. 3), Leipzig 1919; *Helmuth v. Glasenapp*, Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen (Schrift. Königsb. Gelehrt.-Ges. 14, 1), 1938; *S. Rohde*, Deliver us from evil, Studies on the Vedic ideas of salvation, Lund 1946; *H. Güntert*, Der arische Weltkönig und Heiland, Bedeutungsgesch. Unters. z. indo-iranischen Religionsgesch. u. Altertumskunde, Halle 1923; *Emil Abegg*, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Berlin 1928; *Richard Reitzenstein*, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921; *Henri Charles Puech*, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, ErJb 1936, 163–286.

Christoph Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT, Zollikon 1947; *Oscar Cullmann*, Die Christologie des NT Tübingen 1958^2; *Charlotte A. Baynes*, Der Erlösungsgedanke in der christlichen Gnosis, ErJb 1937, 155–209; *G. A. Pell*, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung, Passau 1888; *H. Sträter*, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894; *F. Borstrøm*, Studier till den grekiska teologiens frälsningslära, Lund 1932; *Aloysius Spindeler*, Cur verbum caro factus? Das Motiv der Erlösung zur Menschwerdung in den christologischen Glaubenskämpfen des 4./5. Jahrhunderts (Forsch. z. Kirchen- u. Dogm.-Gesch. 18, 2), Paderborn 1938; *Jean Rivière*, Le dogme de la rédemption au début du moyen âge, Paris 1934; *Louis Hardy*, La doctrine de la rédemption chez S. Thomas, Paris 1937; *J. M. Intyre*, St. Anselm and his Critics. A Re-interpretation of the Cur Deus homo, London 1959; *Theodosius Harnack*, Luthers Theologie (1886, Neuausg. München 1927), II Luthers Lehre vom Erlöser und der Erlösung; *Egon Pallon*, Das Erlösungsproblem in der abendländischen Kulturwelt der Gegenwart, Diss. Jena 1934; *Max Huber*, Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie, Winterthur 1956.

Menschen, seine Befreiung von bösen Gewalten, die Vergebung der Sünden, die Teilnahme am ewigen Leben Gottes. Zu unterscheiden ist das Erlösungsgut, der Heilsbesitz, vom Vollzug und der Übermittlung der Erlösung und vom Mittler und Erlöser.

1. Der Erlöser

In den primitiven Religionen sind die mit den „Urhebern" (s. o. S. 456) verwandten Heilbringer die Vermittler sowohl irdischer Kulturgüter wie religiöser Werte, der Tabu-Gesetze, der ethischen Normen und der Stammeszeremonien (s. o. S. 457). Die großen Heilandsgestalten der antiken Religionen befreien den Menschen von Sünde und Krankheit: der vedische *Varuṇa,* der babylonische *Ninib,* der syrische *Ešmun,* der griechische *Zeus* mit den Beinamen Σωτήρ und Ἐλευθέριος, *Apollo* mit den Beinamen ἱερὸς ἰατρός (Arzt) und Ἀλεξίκακος (Abwehrer von Übeln), der Gott der Reinigungen und Sühnungen, zumal von Blutschuld. Auch die großen sterbenden und wieder auferstehenden Vegetationsgottheiten *Osiris* und *Attis* wurden zu Erlösern[273]. Die Gnosis schuf die Gestalt des „erlösten Erlösers"[274], der selbst in den Fesseln der Materie und des Leibes geschmachtet, dann aber „den Aufstieg in die Lichtwelt" gefunden hat. Sie ist verwandt mit der des indischen *Tīrthaṅkara, Jina* und *Buddha,* Menschen, die den Ausweg aus dem leidvollen Geburtenkreislauf gefunden und so Lehrer und Vorbild aller anderen Menschen und Lebewesen geworden sind. Sie stehen höher als die Götter, die, als Menschen wiedergeboren, ihren Weg gehen müssen, um die Erlösung zu finden. Der Schöpfergott *Brahmā Sahaṃpati* beugt vor Buddha das Knie und bittet ihn, aus Mitleid mit der Welt seine Lehre zu verkünden (s. o. S. 487). Es gibt nicht einen Jina oder Buddha, sondern unendlich viele in den verschiedenen Weltzeitaltern. Im Mahāyāna tritt an die Stelle des Buddha, der für sich selbst das Heil gefunden und dann zu einem Prediger der Heilslehre geworden ist, der barmherzige *Bodhisattva,* der bereit ist, auf die eigene Erlösung solange zu verzichten, bis alle anderen Wesen sie erlangt haben, ja alle eigenen Verdienste für die Rettung der anderen hinzugeben[275]. An die

273 *M. Brückner,* Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen (RgVb), Tübingen 1908; *Hugo Gressmann,* Tod und Auferstehung des Osiris, Leipzig 1923; *G. Bertram,* Auferstehung des Kultgottes, RAC 1, 919 ff.

274 Der Ausdruck stammt von *R. Reitzenstein,* Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1931.

275 Bodhicaryāvatāra, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Çāntideva trad. *Louis de la Vallée Poussin,* Paris 1907; Stücke daraus bei *M. Winternitz,* Der Mahāyāna-Buddhismus (RL 15), 51 ff.; *de la Vallée Poussin,* Bodhisattva, ERE 2, 739–753.

Buddha und Bodhisattva wenden sich die Gläubigen mit innigen Gebeten[276]. Die am meisten angerufenen sind *Buddha Amitābha* (Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes, chinesisch *O-mi-t'o Fo*, japanisch *Amida*)[277] und der Bodhisattva *Avalokiteśvara* (Herr des Erbarmens), der in China zur Göttin der Barmherzigkeit geworden ist *(Kuan-yin*, japanisch *Kannon)*, der Buddha *Bhaiṣajyaguru* (chinesisch *Yao-shih Fo*, japanisch *Yakushi)*, der himmlische Arzt, und der Buddha *Kṣitigarbha* (chinesisch *Ti-tsang*, japanisch *Jizō*), der Retter der Seelen aus der Hölle und allgemeine Nothelfer. *Amida* ist ein „erlöster Erlöser", ein Mönch, der nach langen Bußübungen das „Paradies des Westens" geschaffen. Er legte das vorzeitliche Gelübde ab, selbst nicht die Erleuchtung anzunehmen, wenn auch nur eines von den lebenden Wesen, welches die Wiedergeburt in seinem Lande ersehne und an ihn glaube, nicht daselbst wieder geboren würde. Mit den Erlösergestalten des Mahāyāna-Buddhismus berühren sich an einzelnen Punkten die hinduistischen Erlösergottheiten, *Viṣṇu, Kṛṣṇa, Nārāyana, Śiva*[278]. Auch sie retten die Menschen aus dem Kreislauf der Geburten durch ihre Gnadenhilfe; auch an sie richten die Gläubigen innige Gebete.

Zu den Erlösern in der Gegenwart treten die kommenden Erlöser. Nach dem Pāli-Kanon hat Buddha selbst das Kommen eines weiteren Buddha, *Maitreya* (Pāli *Metteyya*) vorhergesagt, der viele Wesen zum Heil und Frieden führen werde[279]. Dieser erlangte im Mahāyāna-Buddhismus eine so hohe Bedeutung, daß er zeitweise zur Zentralgestalt des buddhistischen Pantheons zu werden schien. In China wird er als *Mi-lo Fo* viel verehrt. Im Hinduismus entspricht ihm *Kalkī*[280], der zukünftige *avatāra* Viṣṇus (s. o. S. 487), der auf Erden die sittliche Ordnung wiederherstellen wird. Nach der avestischen Weltzeitlehre werden drei *Saošyant* („Heilande")[281] in Abständen von tausend Jahren geboren werden und den Kampf gegen die *daēvas* aufnehmen. Der letzte, der *Saošyant* schlechthin, der auf wunderbare Weise empfangen ist (s. o. S. 493), wird die Auferstehung bewirken und nach der großen Reinigung allen Sterblichen den Trank der Unsterblichkeit reichen.

Die größte Bedeutung erlangte der Glaube an den künftigen Erlöser im Judentum. Aus der Not und Schmach der Exilszeit ist der Glaube an einen

276 Beispiele bei *Rudolf Otto*, Siddhānta des Rāmānuja 147 ff.; *Heiler*, Buddhistische Versenkung [2]58 ff.; *G. Mensching*, Buddhistische Geisteswelt. Vom historischen Buddha zum Lamaismus, Darmstadt 1955, 250 ff.

277 *Hans Haas*, Amida Buddha unsere Zuflucht, Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus (QRg), Göttingen-Leipzig 1910.

278 *Rudolf Otto*, Texte zur indischen Gottesmystik I: Viṣṇu-Nārāyana (RStV), Jena 1923[2].

279 Dīgha-Nikāya XXVI, 25 f., übers. v. *R. O. Franke* 270 f.; *Emil Abegg*, Messiasglaube 149 ff.

280 *Abegg*, Messiasglaube 39 ff.

281 *Abegg*, Messiasglaube 203 ff.

Retter geboren, der als *Mašiaḥ*[282] („Gesalbter") das israelitische Königtum erneuert und eine nationale Glückszeit herbeiführt. Diese irdische Messiashoffnung vergeistigte sich mehr und mehr in eine eschatologische Erwartung, vor allem durch die Vermischung mit der Vorstellung vom himmlischen Menschensohn der Prophetie des Danielbuches (7, 13 ff.). Der Messias-Menschensohn kommt nach der Weltkatastrophe auf den Wolken des Himmels, um das ewige Reich der Gerechtigkeit und Seligkeit auf der erneuerten Erde aufzurichten.

Jesus scheint in diesem Sinne als *Messias praedestinatus*[283] sich gewußt zu haben, der von Gott den Auftrag habe, das Gottesreich aufzurichten. Seinen vorausgesehenen Tod scheint er als Mittel zur Beschleunigung des Anbruches dieses Reiches und in diesem Sinne als „Lösegeld für viele" (Mk. 10, 45) aufgefaßt zu haben. Die palästinische Urgemeinde sah in seinem Tode den unerläßlichen Durchgang zu seiner Einsetzung in die messianische Würde durch eine „Erhöhung zur Rechten des Vaters". Auf hellenistischem Boden traten zu der jüdischen Messiasvorstellung die in der antiken Religionswelt verbreitete Idee des θεὸς σωτήρ, insbesondere die aus dem hellenistischen Herrscherkult stammende Vorstellung von dem Σωτήρ[284], welcher ein Reich des Friedens auf dieser Erde aufrichtet.

Während für Jesus selbst und die Urgemeinde sein Kreuzestod eschatologische Bedeutung hat als Mittel zur Herbeiführung des Endreiches, wird er für Paulus[285] zur Heilstatsache als Mittel der Erlösung der Menschen von ihren Sünden. Diese Erlösung wird durch die verschiedensten Bilder dargestellt: als Loskauf analog dem sakralen Sklavenloskauf (1. Kor. 6, 20), als Gericht am sündigen Fleisch, das Christus angenommen (Röm. 8, 3), als Be-

282 *Wach, Hans Schmidt, Baeck,* RGG 3², 2142 ff.; *Hugo Greßmann,* Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905; *Ders.,* Der Messias, ebd. 1929; *E. Sellin,* Die israelitisch-jüdische Heilserwartung (Bibl. Zeit- und Streitfr.), Berlin 1909; *Eduard König,* Die messianischen Weissagungen des AT, Stuttgart ³1925; *A. H. Silver,* A History of Messianic Speculation in Israel, London 1927; *Hans Schmidt,* Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT, Gießen 1925; *Siegmund Hurwitz,* Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik, Zürich 1958; *Gustav H. Dalman,* Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrhundert, Leipzig 1888; *Joseph Klausner,* Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904; *Moritz Zobel,* Gottgesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch, Wien 1938; *de Liagre Böhl, Weise, R. Meyer, G. Klein,* RGG 4³, 901 ff.

283 *W. Baldensperger,* Das Selbstbewußtsein Jesu (1888), Straßburg 1903³; *Albert Schweitzer,* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1951⁶.

284 *Gertrud Herzog-Hauser,* Soter . . . im altgriechischen Epos, Wien 1931; weit. Lit. *K. Latte (K. Goldammer),* RGG 3³, 143 ff.; *Hans Lietzmann,* Der Weltheiland, Bonn 1909; *F. Dornseiff,* Sōtēr, Pauly-Wissowa, II R. 5, 1211–1221; *H. Linssen,* Θεὸς Σωτήρ, Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe, Diss. Bonn 1929, Jahrb. f. Liturgiewiss. 8 (1928) 1–75; *Bauer,* WB 1584 ff.

285 *G. Wiencke,* Paulus über Jesu Tod. Die Deutung des Todes Jesu bei Paulus und ihre Herkunft, Gütersloh 1939.

freiung vom Gesetz (Kol. 2, 14), vor allem aber als Stillung des göttlichen Zornes durch die magische Kraft des Blutopfers (Röm. 5, 9; s. o. S. 191). Mit der Erlöseridee verbindet sich die Idee des zweiten Adam[286], der die durch den Fall des ersten Adam verscherzten Güter wiederbringt und die verlorene Gotteskindschaft wiederherstellt (Röm. 5, 12 ff., 1. Kor. 15, 45). Der Hebräerbrief[287] entwickelt eine umfassende spekulative Soteriologie. Christus erscheint hier als Hoherpriester des Neuen Bundes, welcher durch seinen Tod in einem noch höheren Sinne das Sühnopfer für die Menschheit darbringt als der alttestamentliche Hohepriester, der das Allerheiligste am Versöhnungstage entsühnt (vgl. o. S. 190).

Eine völlig andere Vorstellung vom Erlöser liegt dem vierten Evangelium (s. o. S. 491) zugrunde. In dessen Mittelpunkt steht nicht der Tod zur Vergebung der Sünden, sondern der Durchbruch der göttlichen Herrlichkeit im Sieg des Lichtes über die Finsternis, der Wahrheit über die Lüge, des Lebens über den Tod. Christi Tod ist die Offenbarung der göttlichen Liebe, das Kreuz die Erhöhung des Gottessohnes. Das letzte Wort des Gekreuzigten ist nicht ein verzweifelter Klageschrei, sondern der Siegesruf: Consummatum est (Joh. 19, 30).

Nach Marcion[288] kauft der gute Erlösergott den Menschen aus der Herrschaft des Weltschöpfers und Gesetzesgottes Jahwe los und erwirbt so das Eigentumsrecht am Menschen und wird sein Herr. Die Theorie vom Tod als dem Lösegeld, das Christus Satan für den Loskauf des Menschen bezahlt, wobei er diesen schließlich doch prellt, lebt bei Origenes[289], Amphilochius[290], Gregor dem Großen[291] und noch bei Luther[292] weiter.

Ein neues Moment in der Auffassung des Erlösers wird durch die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury[293] in die christliche Theologie eingeführt. Der Tod Christi ist eine rationale Notwendigkeit, insofern die verletzte göttliche Ehre wiederhergestellt werden muß. Diese Satisfaktion konnte aber nicht ein Mensch, sondern allein eine Person der Gottheit leisten. Es ist möglich, daß in dieser Theorie germanische Rechtsvorstellungen nachwirkten.

286 *Otto Kuß*, Röm. 5, 12–21, Die Adam-Christus-Parallele, Diss. Breslau 1930; weit. Lit. *Bauer*, WB 29 f.

287 Lit. *J. Schneider*, Hebräerbrief, RGG 3³, 106 ff.

288 *A. v. Harnack*, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig (¹1921), 1924²; *Ders.*, Neue Studien zu Marcion, Leipzig 1923.

289 In Matth. 16, 8, hrsg. v. *Klostermann* (Origenes Werke 10, GCS) 498 ff.

290 In Matth. 26, 39, hrsg. v. *Holl* 98.

291 Moral. 28, 714 ff.

292 Erl. 17², 165; weitere Stellen bei *Reinhold Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV³ (1933) 244.

293 Cur Deus homo; *Bernhard Funke*, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm, München 1903; *L. Heinrichs*, Die Genugtuungslehre des hl. Anselmus, Paderborn 1909; *Seeberg*, Dogmengeschichte III⁴, 218 ff. (Lit.).

Die mittelalterliche Mystik[294] sieht im gekreuzigten Heiland das Urbild der Demut und Liebe, das Muster für die *imitatio Christi* im Mitleiden und Mitsterben.

Die Reformatoren[295] hinwiederum stellen das Kreuz Christi als die Heilstatsache im überragenden Sinn in den Mittelpunkt des Christus- und Erlöserglaubens. Das Kreuz ist die Einheit des göttlichen Gerichtes und der göttlichen Gnade, die Bürgschaft für die Gewißheit der Sündenvergebung. Die reformatorische Theologie will eine *theologia crucis* sein gemäß den Apostelworten 1. Kor. 2, 2.

Alle diese verschiedenen Erlösungsbilder und -theorien sind nur Veranschaulichungen eines Mysteriums, das letztlich so unaussprechlich ist wie das Mysterium Gottes selber. Der Opfertod Jesu in Raum und Zeit ist nur das Transparent der ewigen göttlichen Liebeshingabe an den sündigen Menschen. Der Gekreuzigte auf Golgatha ist „das Lamm, das erwürget ist von Anbeginn der Welt" (Offb. 13, 8). Weil es sich um ein übergeschichtliches, ewiges Geschehnis handelt, gilt der Tod Christi als heilswirksam, ehe er noch als geschichtliches Ereignis erfolgt war: „prius enim mors eius profuit quam fuit" (Bernhard von Clairvaux)[296].

2. Das Heils- oder Erlösungsgut

Das Heil ist für den primitiven Menschen etwas Substantielles, Zauberhaftes und Eudämonistisches. Das altnordische Wort *heill* (= engl. *whole*) bedeutet als Adjektiv „ganz, ungebrochen, in körperlicher und seelischer Hinsicht ohne Schwäche", als Substantiv „Glück" (s. o. S. 33). Zauberhafte Bedeutung hat die ägyptische Formel *'nḫ wḏ3 śnb* („Leben, Heil, Stärke") und das mit *śnb* sprachverwandte hebräische *šālōm*. Ebenso war χάρις zunächst eine zauberhafte Größe (s. o. S. 32). Der Gnaden- und Heilsbegriff gehört also ursprünglich der Mana-Sphäre an. Daneben ist Heil ein freies göttliches Geschenk, Gnade = Gunst, Barmherzigkeit des persönlichen Gottes. Die Sündenvergebung ist ursprünglich eudämonistisch gedacht, sei es als Beseitigung eines substantiellen Sünden-Tabu und seiner üblen Folgen (Krankheit, Unglück) oder als Begütigung des Zornes der verletzten Gottheit, welche Unglück als Strafe verhängt hat (s. o. S. 483). Dies wird an den babylonischen Klagehymnen und den vedischen Beichthymnen deutlich (s. o. S. 319). Die

294 *Robert Linhardt*, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, München 1924; *Richard Schwarz*, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse, Diss. Greifswald 1934; *Ursula Weymann*, Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst, Berlin 1938.

295 *Walther von Loewenich*, Luthers Theologia crucis, München 1939³.

296 Sermo de excellentia sacr., Mi PL 184, 983 D.

höhere Heilsvorstellung, wie sie uns in Ägypten und in den antiken Mysterienkulten begegnet, zielt auf Unsterblichkeit und Teilnahme am Leben der Gottheit. Hier ist die Heilsvorstellung zwar noch irgendwie naturalistisch gebunden, aber bereits jenseitig ausgerichtet.

Eine reinere individualistische Heilsvorstellung erwuchs auf der Grundlage der pessimistischen Wertung des irdischen Lebens in Indien und Griechenland. Die altindische *Karma*-Vorstellung (s. o. S. 483 f.) gibt die Möglichkeit einer Verbesserung des Daseins: wer gute Werke vollbringt, wird in einer guten Existenz wiedergeboren, sei es als Krieger, Brahmane oder Gott. Aber diese Verbesserung ist nicht die wirkliche Erlösung, weil sie nicht herausführt aus dem leidvollen Geburtenkreislauf, aus dem Zwang, immer wieder geboren zu werden und wieder sterben zu müssen. Auch Götter müssen nach der altbuddhistischen Auffassung sterben und wiedergeboren werden. Der tiefe Pessimismus, welchen die *karma*-Lehre hervorruft, ist symbolisiert durch das Ungeheuer, welches das tibetanische Lebensrad in seinen Tatzen hält (s. o. S. 473). Erlösung *(mokṣa, mukti)* bedeutet Freiheit vom Zwang des karma, Heraustreten aus dem *saṃsāra*, dem Kreislauf der Geburten. Die Seher der Upaniṣaden lehren, daß diese Erlösung erlangt wird durch die Erkenntnis der Identität von *Ātman* und *Brahman*[297]. Für Gotama Buddha besteht die Erlösung in der Erkenntnis der heiligen Wahrheiten und des Ursachenzusammenhanges *(pratītya-samutpāda)*[298]. Wer die Ursache des Leidens, den Lebensdurst *(tṛṣṇā*, Pāli *taṅhā)*, erkannt hat, ist der Allgewalt des karma entronnen; er geht zunächst ins sichtbare *Nirvāṇa* ein, und beim Tode, nachdem das in der vorausgehenden Existenz angesammelte karma völlig aufgezehrt ist, ins vollkommene Nirvāṇa. Das *Nirvāṇa*[299] ist keineswegs das Nichts oder nur teilweise negativ, insofern es das Aufhören jeder Leidenschaft und Bindung bedeutet; in Wahrheit ist es positiv: Friede und Seligkeit in der absoluten Abgeschiedenheit. Nirvāṇa ist das höchste Gut, im Grunde dasselbe wie die Einheit von Ātman und Brahman.

Ähnliche Heilsvorstellungen finden wir bei den griechischen Orphikern[300]. Erlösung ist auch für sie κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος[301] („dem Kreislauf entrinnen und aufatmen von der Schlechtigkeit"). Auf der Orphik beruht die platonische Vorstellung von der Erlösung als der Befreiung von den Fesseln des Leibes und der materiellen Welt, dem Abstreifen der wesensfremden Hülle und der Rückkehr zu der ursprünglichen Reinheit und Frei-

297 *Heiler*, MU, 39 f.
298 *Oldenberg*, Buddha ⁶251 ff., 303 ff.; *Beckh*, Buddhismus II, 94 ff., 111 ff.; *Louis de la Vallée Poussin*, Nirvāṇa, Paris 1925; *Heiler*, BV ²36 ff.; DRM 280 ff.
299 *Paul Oltramare*, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde II. La théosophie, bouddhique, Paris 1923, 441 ff.; *Th. Stcherbatsky*, The Conception of Buddhist Nirvana, Leningrad 1927.
300 *Rohde*, Psyche II, 110; *Nilson*, GGR I, 642 ff.
301 *O. Kern*, Orphicorum fragmenta 1922, fr. 226.

heit in der himmlischen Heimat, der Ideenwelt. Damit verbindet sich schon in der Orphik der Gedanke der mystischen Einigung mit der Gottheit und der Vergottung, der aus dem enthusiastischen Dionysos-Kult stammt: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου[302] („du wurdest ein Gott aus einem Menschen"). Für die Gnosis ist Erlösung der Aufstieg der von allen materiellen Bindungen befreiten Seele in die himmlische Lichtwelt, für den Neuplatonismus Rückkehr der von allen Banden der ὕλη („Materie") gelösten Seele zum Ur-Einen (τὸ ἕν), aus dem sie entströmt ist. Der Manichäismus[303] sieht die Erlösung in der Befreiung der eingekerkerten Lichtelemente und ihrer Rückkehr ins Lichtreich. Die Spuren dieser orphisch-platonischen Erlösungsauffassung finden wir auch im paulinischen Schrifttum des Neuen Testaments (2. Kor. 5, 1–8).

Im Unterschied von dieser pessimistisch-mystischen Erlösungsvorstellung sucht die prophetische Religion[303a] das Heil in der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Weil diese Gemeinschaft unterbrochen wird durch die Sünde, bedeutet das Heil die Vergebung der Sünden, die durch Buße (*šūb 'el-Jahwe*, „Umkehr zu Jahwe")[304] erlangt wird. Diese Heilsauffassung hat ihren stärksten Ausdruck in den Bußpsalmen gefunden, vor allem im Psalm Miserere: „dele iniquitatem meam secundum magnam misericordiam tuam" (Ps. 51, 3).

Das Heil ist aber nicht nur Sündenvergebung, sondern Heiligung, Erfüllung mit göttlicher Kraft, Mitteilung des heiligen Geistes. Der radikale Wandel der Seele ist ausgesprochen in den Psalmworten: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz" (Ps. 51, 12). Nach der Prophetie des Hesekiel soll das „steinerne", d. h. sündige Herz des Menschen weggenommen und an seine Stelle ihm von Gott ein „fleischernes", d. h. heiliges Herz gegeben werden (Hes. 36, 26).

In der Verkündigung Jesu besteht das Heil des einzelnen Menschen in der Vergebung der Sünden. Jesu Evangelium ist eine Frohbotschaft für die Zöllner und für die Sünder. Nach dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner bedingt das eine Stoßgebet „Herr, sei mir Sünder gnädig" die Rechtfertigung vor Gott (Lk. 18, 13 f.). Das schlichte Bekenntnis des verlorenen Sohnes: „Vater, ich habe gesündigt" erschließt ihm das Herz des Vaters und erwirkt ihm die Wiederaufnahme ins Vaterhaus (Lk. 15, 11 ff.). Diese Auffassung vom Heil ist streng personal; sie bedeutet nichts anderes als die Wiederherstellung des Freundschafts- und Kindschaftsverhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Auf der Botschaft Jesu von der Vergebung der Sünde baut Paulus eine

302 Inscript. Graec. Sicil. et Ital. 642 v. 4 bei *Rohde*, Psyche II, 220.
303 *H.-Chr. Puech*, Le Manichéisme, Paris 1949, 73 ff.
303a *G. Ryder Smith*, The Bible Doctrine of Grace, London 1956.
304 *Würthwein*, ThWNT 4, 976 ff.

förmliche Rechtfertigungslehre[305] auf. Die Rechtfertigung ist jedoch nicht beschränkt auf die Sündenvergebung als einen göttlichen Rechtsakt, sondern sie ist verbunden mit der Wiedergeburt, Heiligung und Christuseinigung[306].

Im vierten Evangelium[307] tritt die Sündenvergebung zurück. Das Heil liegt hier in der Mitteilung der Gotteserkenntnis und des ewigen Lebens, welche durch die Einigung mit Christus geschieht: „Ihr in mir und ich in euch" (Joh. 15, 4. 7).

Für die griechischen Väter besteht das Heil in der „Vergottung"[308]. Ziel der Menschwerdung Gottes in Christus ist die Vergottung der an ihn Glaubenden. Gott ist Gott von Natur (φύσει), der Mensch Gott durch „Adoption und Gnade" (θέσει καὶ χάριτι)[309]. Mit der Vergottung empfängt der Mensch die ἀθανασία (Unsterblichkeit). Der Keim der Auferstehung wird in der Eucharistie in Leib und Seele des Christgläubigen hineingesenkt (s. o. S. 255 f.).

Im Unterschied von der ostkirchlichen Gnadenlehre betont Augustinus[310] stärker die Vergebung der Sünde, ohne daß die Verbindung von Rechtfertigung und Christuseinigung geschwächt würde. In der Gnadenlehre des Thomas von Aquino[311], die den dogmatischen Definitionen des tridentinischen Konzils[312] zugrundeliegt, sind *gratia iustificans* und *gratia sanctificans* har-

305 Lit. *Schrenk*, Δικαιοσύνη usw., ThWNT 2, 194–229; *Bauer*, WB 391; *K. Mittring*, Die Heilswirklichkeit bei Paulus, Ein Beitr. z. Verständnis der unio cum Christo in den Paulusbriefen, Gütersloh 1929; *Joh. Schneider*, Die Passionsmystik des Paulus, Leipzig 1929.

306 *A. Wickenhauser*, Die Christusmystik des hl. Paulus, München 1928.

307 *H. Pribnow*, Die johanneische Anschauung vom „Leben", Diss. Greifswald, Bamberg 1934; *F. Mussner*, Ζωή. Die Anschauung vom „Leben" im 4. Evangelium, München 1952.

308 *Nicolas Ladomersky*, Une histoire du dogme de la rédemption, Paris 1937; *E. Scholl*, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade, Freiburg 1881; *F. K. Hümmer*, Des hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade, Kempten 1890; *J. B. Aufhauser*, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910; *Eduard Weigl*, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Mainz 1905; *M. Lot-Borodine*, La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^{e} siècle, Rev. Hist. des Rel. 105 (1932) 1–43; 106, 525–574; 107 (1933) 8–55; *Nicholas N. Glubokowsky*, Grace in the Greek Fathers, in: The Doctrine of Grace, ed. *W. T. Witley*, N.Y. 1932, 61–113; *Hamilcar S. Alivisatos*, The Orthodox Church and Sacramental Grace, ebd. 247–277.

309 Vgl. *Symeon, der Neue Theologe*, Div. am. 21 (Cod. Monac. graec. 177 p. 107).

310 *J. Nörregaard*, Grace in St. Augustine, in: The Doctrine of Grace 114–132; *Alfred Niebergall*, Augustins Anschauung von der Gnade, ihre Entstehung und Entwicklung vor dem Pelagianischen Streit, Göttingen 1951; *G. Nygren*, The Augustinian Conception of Grace, Studia Patristica II (TU 64), Berlin 1957, 258–269; *Heiler*, AA 27 ff. (Lit.); *Gustaf Ljunggren*, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik, Göttingen 1921.

311 *M. Gloßner*, Die Lehre des hl. Thomas vom Wesen der Gnade, Mainz 1871; *Joh. Auer*, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 2 Bde., Freiburg 1942–1951; *H. Lais*, Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra gentiles ..., München 1951.

312 *Eduard Stakemeier*, Glaube und Rechtfertigung ... nach den Lehrbestimmungen des Konzils von Trient, Freiburg 1937.

monisch verbunden. Die lutherische Gnadenlehre[313] stellt im Anschluß an Paulus und Augustinus die Sündenvergebung in den Mittelpunkt. Heil und Vergebung ist die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gottesgemeinschaft. Diese aber schließt in sich die Christuseinigung und Vergottung. Luther beruft sich auf das Wort 2. Petr. 1, 4: „daß ihr dadurch teilhaftig werdet der göttlichen Natur". Glauben heißt „Christum anziehen", „mit Christus ein Kuche werden", mit ihm sich vereinigen wie die Braut mit dem Bräutigam[314]. Die lutherischen Schullehrer, besonders Hollazius[315], beschreiben die Rechtfertigung als *unio mystica* und als *substantiae divinae approximatio.*

Schleiermacher führt diese lutherische Lehre weiter, wenn er betont, daß Sündenvergebung zugleich Einwohnung Christi ist[316]. Dieser mystischen Auffassung der Rechtfertigung steht gegenüber die forensische Theorie, nach welcher die Rechtfertigung *extra nos,* nicht in *foro cordis,* sondern in *foro coeli* erfolgt[317]. Diese Linie zieht sich von Melanchthon einerseits und Calvin andererseits zur dialektischen Theologie der Gegenwart. Diese Theorie ist jedoch auch im Calvinismus, wo sie vorherrscht, durch die Mystik[318] gemildert worden.

3. Der Heilsweg

In der Auffassung von der Aneignung des Heils zeigt sich derselbe geschichtliche Stufengang wie hinsichtlich des Erlösers und des Heilsgutes. Auf primitiver Stufe wird das Heil durch äußere Observanzen erlangt: durch Ritus, Opfer und Gebet. Der vedische Brahmanismus spricht vom *karmamārga* (Weg der Werke).

In den Erlösungsreligionen Indiens wird das Heil durch die Erkenntnis erlangt, freilich nicht im rationalen, sondern im mystischen Sinne. Dieser Weg

313 *Heinrich Hermelink,* Grace, in: The Theology of the Reformers; Luther and Melanchthon, in: The Doctrine of Grace 177–228.

314 Erl. 15², 24 f.; 27, 182; 52, 219; *Heiler,* Luther und die Katholische Kirche, RK 198–259.

315 Examen Theologicum acroamaticum (1707) ⁸1763, quaestio 12 mon. 8; *Hans Emil Weber,* Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, Leipzig 1908; *Söderblom,* Religionsproblemet 273 ff.

316 *Georg Wobbermin,* German Evangelical Theology from Schleiermacher onwards, in: The Doctrine of Grace, 291–320.

317 *Scheel, Kalweit,* RGG 4², 1749–1765; *Krebs,* LThK 8, 675 ff.

318 *Heinrich Heppe,* Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879; *Max Wieser,* Poiret, der Vater des romanischen Mystizismus in Deutschland, München 1930; *Ders.,* RGG 4², 1310; *M. Schmidt,* RGG 4³, 193 (Lit.); *Bornkamm,* RGG 5², 1052 ff.; *Albert Löschhorn,* Ich bete an die Macht der Liebe. Gerhard Tersteegens christliche Mystik, Basel 1948.

heißt *jñāna-mārga* („Weg der Erkenntnis"). Nach der Lehre der Upaniṣaden[319] erlangt der, welcher die Einheit von *Ātman* und *Brahman* erkennt, die Befreiung aus dem ehernen Gesetz des *karma*. Diese Erkenntnis drückt sich in den mystischen Formeln aus: *ahaṃ brahmāsmi* („ich bin Brahma"), *tat tvam asi* („das bist du"), *yas tvam asi so'ham asmi* („was du bist, das bin ich")[320]. Die Erkenntnis wird vorbereitet durch Askese, Unterweisung und Meditation. Sie ist aber letztlich unergründliche Gnade; sie blitzt ungeahnt im menschlichen Geiste auf; sie beruht auf göttlicher Gnadenwahl: „Nur wen er (der Ātman) wählt, ist fähig, ihn zu fassen."[321] Auch im alten Buddhismus wird das Heil in der „schauenden Erkenntnis" *(ñāna-dassana)*, der vollkommenen „Erleuchtung" *(sammā-saṃbodhi)* erlangt, die vorbereitet ist durch ethisch-asketische Zucht *(sīla)* und Versenkung *(samādhi)*[322]. Die Erleuchtung kann durch keinerlei asketische Werke, weder durch Fasten noch durch Kasteiung, erzwungen werden, sondern entsteht in der stillen Betrachtung auf unerklärliche Weise (s. o. S. 506). Wie Nirvāṇa „ein Göttliches ohne Gott", so ist es auch „ein Gottesgeschenk ohne Schenker" (Söderblom)[323].

Der Gnadengedanke, der schon in der Upaniṣad-Mystik und im alten Buddhismus angedeutet ist, bricht mit voller Kraft in der Bhaktimystik durch[324]. Zu den beiden genannten altindischen Wegen tritt als dritter hinzu *bhakti-mārga*. Die *bhakti* (gläubige, vertrauende Liebe zum Heilandgott) und die selbstlose Hingabe an ihn *(prapatti)* besitzen erlösende Macht. Die bhakti erscheint in doppelter Form, als *sola fides* unter Ausschluß aller Werke und in synergistischem Sinne in Verbindung mit der eigenen Aktivität. Die beiden Wege werden in der südindischen Theologie treffend veranschaulicht: der Synergismus (die Verbindung von Gnade und guten Werken) als „Affenweg" — das Affenkind klammert sich an die es rettende Mutter — und die *sola fides* als „Katzenweg" — die Katze nimmt das gefährdete Kind in ihr Maul[325]. Die Sola-fides-Lehre kehrt wieder im Mahāyāna-Buddhismus, besonders in der chinesischen „Schule des Reinen Landes" *(Ching-t'u-tsung)*[326] und in den beiden japanischen Sekten *Jōdo-shū* und *Jōdo-Shin-shū*[327]. Erlösende Kraft besitzen keine Werke, sondern allein das unerschütterliche Ver-

319 *Heiler*, Die Mystik der Upanishaden, 1925.
320 Bṛhad-āraṇyaka-Up. I, 4, 10; Chāndogya-Up. VII, 8; Kauṣītaki-Up. I, 5 f.
321 Kāṭhaka-Up. II, 23.
322 *Heiler*, Buddhistische Versenkung ²1922.
323 La vie future d'après le Mazdéisme (AMG) 1901, 373.
324 *George A. Grierson*, Bhakti-mārga, ERE 2, 539–551; *Rudolf Otto*, Texte zur indischen Gottesmystik I: Viṣṇu Nārāyana (1917), 1923²; *Dieter Lauenstein*, Erwachen der Gottesmystik in Indien, München 1943; *Walter Eidlitz*, Die indische Gottesliebe, 1955; *H. v. Glasenapp*, RGG 1³, 1118 f.
325 *Rudolf Otto*, Vischnu-Nārāyana 161 ff.
326 *Karl Ludwig Reichelt*, Der chinesische Buddhismus. Aus dem Norwegischen übers. v. *W. Oehler*, Basel 1926.
327 *Hans Haas*, Amida Buddha unsere Zuflucht, Göttingen-Leipzig 1910.

trauen auf Buddhas erlösende Gnade, die garantiert ist in dem „vorzeitlichen Gelübde". Dieses Vertrauen findet seinen Ausdruck in der immer wiederholten Anbetungsformel: „Ehre sei dem Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes" (chinesisch *nan-mo A-mi-t'o Fo,* japanisch *namu Amida Butsu,* abgekürzt *Namandab). Jōdo-Shin-shū* geht noch weiter als *Jōdo* in dem Nachdruck auf das *sola gratia:* Jener Anbetungsruf ist nur ein Dankgebet für Gottes freies Gnadengeschenk. Die Ähnlichkeit dieser Gnadenlehre mit der „lutherischen Häresie" war schon den Jesuitenmissionaren des 16. Jahrhunderts in Japan aufgefallen[328]. Umgekehrt bezeichnete ein *Amida*-Priester Luther als „*Shinran* des Westens"[328a]. Dieser Sola-fides-Lehre steht im chinesischen und japanischen Buddhismus die Forderung der Aktivität und Übung in der Versenkungsschule (chinesisch *Ch'an-tsung,* japanisch *Zen-shū)*[329] gegenüber.

Auch die alttestamentlichen Propheten[330] fordern unbegrenztes Vertrauen zu Jahwe[331] – „gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht" *('im lō ta'amīnu kī lō ta'amēnu),* wie ein Wortspiel Jesajas lautet (Jes. 7, 9). Zugleich aber fordern sie die sittliche Tat; ohne Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist alles Pochen auf Jahwes Gegenwart und Hilfe eitel.

Jesu Predigt zeigt dieselbe doppelte Haltung[332]. Der Sünder wird durch Buße und vertrauenden Glauben gerechtfertigt (s. o. S. 507); der himmlische Lohn wird nicht zugemessen auf Grund der Arbeitsleistung, sondern der gnädigen Zusage Gottes, wie das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg deutlich macht (Mt. 20). Aber ohne die Erfüllung der göttlichen Forderung, ohne das „Tun des Willens Gottes" ist alles „Herr, Herr"-Sagen eitel (Mt. 7, 21). Die Entscheidung über Seligkeit oder Verwerfung beim Endgericht fällt allein auf Grund der Werke der Liebe (Mt. 25, 34 ff.).

Auf ganz anderen Voraussetzungen beruht die Rechtfertigungslehre Pauli[333]. Durch den Zusammenbruch seiner pharisäischen Werkgerechtigkeit wurde er zu der Erkenntnis geführt, daß der Mensch „gerechtfertigt wird durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes" (Röm. 3, 28). Dabei werden die

328 *P. Franciscus Cabralis* in: Die Missionsgeschichte späterer Zeiten. Der Briefe aus Japan 2. Teil vom Jahre 1565–1580, Augsburg 1796, 91; *Haas,* Amida 6.

328a S. o. S. 386.

329 *Heiler,* DRM 343 ff.; Lit. 924.

330 *Albert Gelin,* Die Botschaft des Heils im AT, übers. v. *Eleonore Beck,* Düsseldorf 1957.

331 Lit. *Baumgärtel,* RGG 2^3, 1588 ff.

332 *H. Braun,* RGG 2^3, 1590 ff.; *R. Bultmann, A. Weiser,* Πίστις usw., ThWNT 6, 174–230.

333 *W. P. Hatch,* The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion, London 1917; *F. Knoke,* Der christliche Glaube nach Paulus, Osnabrück 1922; *E. Wißmann,* Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926; *Wilhelm Mundle,* Der Glaubensbegriff des Paulus, Leipzig 1932.

Werke nicht ausgeschlossen, sie sind vielmehr die selbstverständliche Frucht des Glaubens; „der Glaube wirkt sich aus in der Liebe (πίστις δὶ ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6). Die paulinische Gnadenlehre findet ein Echo in den johanneischen Christusmystik[334]: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh. 15, 5). Doch wird in ihr die Bruderliebe als Offenbarwerden der göttlichen Liebe noch stärker betont als in den echten Stücken des paulinischen Schrifttums (Joh. 13, 34 f.; 1. Joh. 3, 14 ff.; 4, 7 ff.).

Die jüdische Betonung der Werke drang durch den Jakobusbrief und im Abendland[335] besonders durch Tertullian und Cyprian in das Christentum von neuem ein. Augustinus[336] erneuerte im Anschluß an Paulus den Gnadengedanken und wurde zum *doctor gratiae* der westlichen Kirche. In seinen *Confessiones* hat er den großartigsten Hymnus auf Gottes unverdiente Gnade gesungen; die *opera* sind für ihn im Grunde nur *munera*[337]. Dennoch vermeidet Augustinus das Extrem einer passiven Gnadenauffassung; die Aktivität des Menschen wird durch den Gnadenempfang nicht ausgeschlossen — „qui ergo fecit te sine te, non te iustificabit sine te"[338]. Unter Einwirkung augustinischer Gedankengänge entwickelte Thomas von Aquino[339] einen ausgeglichenen Synergismus. Die Gnade ist ein ungeschuldetes, freies Geschenk der göttlichen Liebe, dem keine Werke von seiten des Menschen vorausgehen. Aber der Glaubensakt selbst ist nicht passiv, sondern aktiv. Wer die Gnade empfangen hat, muß mit der Gnade wirken, wie der, welcher die Talente empfangen hat, mit ihnen wuchern muß (Mt. 25, 14 ff.). Die Gnade ist die Voraussetzung für die guten Werke; diese sind verdienstlich, weil der Mensch mit ihr zusammenarbeitet.

Gegenüber allem Synergismus verficht Luther die *sola gratia* und *sola fides*[340]. Der Mensch ist völlig unfähig zu irgend etwas Gutem. Er erlangt Gnade und Erlösung allein durch den schlichten Akt des Vertrauens auf Gottes Gnadenzusage und Heilstat. Nicht um selig zu werden und in den

334 *W. P. Hatch*, The idea of Faith in Christian Literature from the Death of St. Paul to the Close of the Second Century, London 1926; *J. Huby*, De la connaissance de foi chez S. Jean, Recherches de Science relig. 21 (1931) 385–421; *R. Schnackenburg*, Der Glaube im vierten Evangelium, Diss. Breslau 1937.

335 *Karl Hermann Wirth*, Der „Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche I; Der V. bei Tertullian, Leipzig 1892; II Der V. bei Cyprian, ebd. 1901; *Heiler*, AA 7 f., 13 f.

336 S. o. Anm. 260.

337 Ep. 186, 10; In Joan. Ev. tract. 3, 10; Enchir. 107.

338 Sermo 270, 11 (13).

339 S. o. Anm. 311.

340 *Theod. Harnack*, Luthers Theologie (407 ff.) 321 ff.; *Karl Holl*, Ges. Aufsätze z. Kirchengesch., I Luther, Tübingen 1921, 1–244; *Heiler*, Martin Luther und die katholische Kirche, in RK 216 ff.; *Alfred Kurz*, Die Heilsgewißheit bei Luther, Gütersloh 1933; *Fritz Frey*, Luthers Glaubensbegriff, Gottesgabe und Menschentat in ihrer Polarität, Leipzig 1939; *Ragnar Bring*, Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie (1933), übers. v. *K. H. Becker* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Prot. X, 7), München 1955.

Himmel zu kommen, gilt es, gute Werke zu tun, sondern umgekehrt: der Mensch muß schon selig sein und den Himmel in sich haben, ehe er gute Werke vollbringen kann. Glaube und Werke sind miteinander verbunden wie Brennen und Leuchten mit dem Licht. Die Werke der Liebe sind Ausdruck der Dankbarkeit für das im Glauben empfangene Geschenk der göttlichen Gnade[341].

Die Aufklärungstheologie[342] huldigte erneut einem religiösen Moralismus; nicht der Glaube, sondern die Tugend ist das Entscheidende im christlichen Leben. Das Neuluthertum[343] erneuerte die lutherische Gnadenlehre. Durch die dialektische Theologie[344] wurde die reformatorische Auffassung von der Souveränität der göttlichen Gnade in noch schrofferer und einseitigerer Weise zur Geltung gebracht.

Der Islām wird zu Unrecht als Religion der bloßen Werkgerechtigkeit gekennzeichnet. Die Grundlage aller guten Werke ist der Glaube; dieser selbst ist ein von Gott gewirkter Akt: „Keiner Seele ist es gegeben, gläubig zu werden, außer wenn *Allāh* es erlaubt" (Kor. 10, 100). Glaube ist nicht nur ein äußeres Fürwahrhalten der Offenbarungen *Allāh's*, sondern ein Hören auf Gott, Ruhen in Gott und sich ihm Hingeben. Mit dem Glauben sind auch die guten Werke von Gott geschenkt. Darum betet der Prophet:

„Herr, eifere mich an, daß ich dir danke für die Gnade, die du mir und meinen Eltern erwiesen hast, und daß ich gute Werke tue, an denen du Wohlgefallen hast" (46, 14).

Der Glaube an den reinen Gnadencharakter des Heils zieht nach sich die Vorstellung von der Erwählung und Vorherbestimmung *(Prädestination)*[344a]. Dieser Glaube unterscheidet sich von der Vorstellung einer Determinierung des menschlichen Lebens durch das Schicksal (s. o. S. 458 ff.) durch die Bezogenheit auf das ewige Heil; er gehört darum nur den höheren Religionen an.

341 Erl. 7^2, 174; 8^2, 65 f.; 12^2, 175 f.; 63, 125.

342 *Karl Aner*, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929; *W. Maurer*, RGG 1^3, 723 ff.

343 *H. Fageberg*, RGG 4^3, 535 ff. (Lit.).

344 Lit. *G. Gloege*, RGG 1^3, 894 ff.; *W. Pannenberg*, RGG 2^3, 168 ff.

344a *Ratschow, Dinkler, Kähler, Pannenberg*, RGG 5^3, 479 ff. (Lit.); *Stegmüller*, LThK 8^2, 406 ff. (Lit.); *W. A. Coppinger*, A treatise on Predestination, Election and Grace, London 1889; *J. P. Baltzer*, Des heiligen Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation, Wien 1871; *J. Saint Martin*, La pensée de St. Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible, Paris 1930; *P. Vignaux*, Justification et prédestination au XIV^e siècle, Paris 1934; *W. Pannenberg*, Die Prädestinationslehre bei Duns Scotus Eriugena, Göttingen 1954; *L. Boettner*, The Reformed Doctrine of Predestination, Grand Rapids 1932; *W. A. Hauck*, Die Erwählten, Prädestination und Heilsgewißheit bei Calvin, Gütersloh 1950.
Ḳadar, HWI 246 f. (Lit.); *W. M. Watt*, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948; *H. Ringgren*, Studies in Islamic Fatalism (Uppsala Univ. Årskrift 1952, 2).

Wie die Kāṭhaka-Upaniṣad von einer Gnadenwahl Ātmans spricht (s. o. S. 510), so die Bhagavadgītā (16, 5) von einer *daivī saṃpad vimokṣāya* („göttlichen Vorherbestimmung", „Gotteslos zur Erlösung"), der eine *asurī nibandhāya* („dämonische Vorherbestimmung", „Dämonenlos zur Fesselung") gegenübersteht. Der die paulinische Heilslehre beherrschende Gnadengedanke schließt die doppelte Prädestination zur „Herrlichkeit" und zur „Verdammnis" in sich; sie kommt in dem klassischen Gleichnis vom Töpfer zum Ausdruck, der aus e i n e m Klumpen sowohl Gefäße „zur Ehre" wie „zur Unehre" formt (Röm. 9, 21 ff.). Das Problem der doppelten Prädestination ist in der christlichen Theologie (Augustin, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Luther, Calvin, Jansenius) bis zur Gegenwart nicht zur Ruhe gekommen. Nach der milderen Theorie wird die Prädestination zur Verwerfung „infralapsarisch" aufgefaßt (Gott verwirft im Hinblick auf den Sündenfall des Menschen), nach der schrofferen „supralapsarisch" (Gott bestimmt zur Verdammnis ohne Rücksicht auf menschliches Verschulden). Dasselbe Problem hat auch die islamische Theologie beschäftigt. Nachdem Muḥammad in den späteren Jahren mehr der Lehre der Prädestination zuneigte[344b], vertrat ein Teil der späteren Theologen (die *ǧabirīya*, d. h. Leute des *ǧabr*, „Zwanges") die „absolute Prädestination" *(ḳadar)*, während die *Muʿtazila* (genannt *ḳadarīya)* die Freiheit des Willens verfochten. Die islamische Orthodoxie legte mit demselben Gleichnis wie Paulus den Nachdruck auf die vollkommene Souveränität Gottes. Nach Rudolf Otto ist die Prädestinationsidee „nichts anderes als der Selbstausbruch jenes ‚Kreaturgefühls', jenes Versinkens und ‚Zunichtewerdens' mit eigener Kraft, eigenem Anspruch und Geltung gegenüber der überweltlichen majestas. Das Numen, das übermächtig erlebte, wird alles in allem." „Als geheimnisvoller Deute-Name, als ideogrammatischer Hinweis auf ein schlechthin irrationales Urverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf ... ist der Prädestinationsgedanke schlechthin unentbehrlich und hat sein volles Recht." [344c] Der schwedische Bischof und Islamforscher Tor Andrä erklärt geradezu, „daß der Glaube an die Prädestination tatsächlich der tiefste und folgerichtigste Ausdruck für eine rein religiöse Auffassung der Welt und des Menschenlebens ist" [344d].

344b Ḳor'ān 6, 110. 125; 9, 110; 18, 54 ff.; 28, 67 f.; 32, 13; 40, 35; 42, 6. 45.
344c Das Heilige[24/25] 109, 113.
344d Mohammed, Göttingen 1932, 51.

V. DIE VOLLENDUNG IM EWIGEN LEBEN[345]

Das Heil vollendet sich im ewigen Leben. Die ganze Menschheit ist durchdrungen von dem Glauben, daß der Tod nicht das Ende des Lebens ist. Überaus mannigfaltig sind die einzelnen Formen des Glaubens an ein Fortleben des Menschen.

345 *J. A. M. Mac Culloch,* Eschatology, ERE 5, 373–391; Life and death (versch. Verf.), ERE 8, 1–47; Death and disposal of the dead (mehrere Verf.), ERE 4, 411–511; State of the dead (versch. Verf.), ERE 11, 817–854; Blest (versch. Verf.), ERE 2, 680–710; *K. Beth,* Unsterblichkeit, HWDA 8, 1465–1483; Eschatologie (versch. Verf.), RGG 2^2, 320–362; RGG 2^3, 650–689; LThK 3^2, 1083–1098.

Wolfgang Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde., Leipzig 1869; *L. Schneider,* Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, Regensburg 1870; *Edmund Spieß,* Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tod auf Grund der vergleichenden Religionsforschung dargestellt, Jena 1877; *W. R. Alger,* The Destiny of the Soul, A Critical History of the Doctrine of a Future Life. N.Y. 1889; *R. H. Charles,* A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity, London 1899; *Nathan Söderblom,* La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Etude d'eschatologie comparée (AMG X), Paris 1902; *Theodor Steinmann,* Der religiöse Unsterblichkeitsglaube. Eine religionsvergleichende Studie, Leipzig (1908), 1912^2; *Carl Clemen,* Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig 1920; *E. H. Sneath,* Religion and the Future Life, N.Y. 1922; *R. Seth Pringle-Pattison,* The Idea of Immortality, N.Y. 1922; *K. Kohle,* Heaven and Hell in comparative Religion, N.Y. 1923; *W. Brede Kristensen,* Het leven uit den dood, Studien over Egyptischen en oud-Griekschen godsdienst, Haarlem 1926; *Friedrich Feigel,* Tod und Unsterblichkeit im Geistesleben der Menschheit, Essen 1926; *Johannes Witte,* Das Jenseits im Glauben der Völker, Leipzig 1929; *Richard Heinrich Grützmacher,* Diesseits und Jenseits in der Geistesgeschichte der Menschheit, Berlin 1932; *J. T. Addison,* Life beyond Death in the Beliefs of Mankind, London 1933; franz Übers. *R. Godet,* Paris 1936; *Hermann Mandel,* Metapsychologie. Beiträge zur Glaubens- und Religionsgeschichte der Menschheit. Anhang: Der Unsterblichkeitsglaube der Menschheit, Leipzig 1935; *Helmut Janke,* Der Eschaton als Sinnverwirklichung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Phänomen der Enderwartung, Diss. Bonn 1938; *Tor Andrae,* Die letzten Dinge. Dt. von *Hans Heinrich Schaeder,* Leipzig 1940; *Carl Martin Edsman,* The Body and Eternal Life, Stockholm 1946; *G. van der Leeuw,* Unsterblichkeit, ErJb 18 (1950) 183–206.

L. Marillier, La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, Paris 1893; *James George Frazer,* The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (I. The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Strait Islands, New Guinea and Melanesia; II. The Belief among the Polynesians; III. ... among the Micronesians), London 1913–1924; dt. Gott, Mensch und Unsterblichkeit. Gedanken über menschlichen Fortschritt, Leipzig 1932; *Ders.,* The Fear of the Dead, 3 vols., London 1933–1936; *Birger Mörner,* Tinara. Die Vorstellungen der Naturvölker vom Jenseits, Jena 1924; *R. Moss,* The Life after Death in Oceania, Oxford 1925; *J. v. Trauwitz-Hellwig,* Urmensch und Totenglaube, München 1929; *Konrad Theodor Preuß,* Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker, Tübingen 1930; *O. Petterson,* Jabmek and Jabmeaimo. A comparative study of the Dead and the Realm of the Dead in

1. Die primitivste Form dieses Glaubens ist die Annahme einer einfachen Fortsetzung des irdischen Lebens

a) *im Grab oder Gräberreich.* Die Totenbestattung hat den Glauben an ein Fortleben zur Voraussetzung. Schon in prähistorischer Zeit wurden Menschen mit Gaben von Speise und Trank, Waffen und Schmuck, Gatten, Gefolgsleuten und Sklaven bestattet. Die letzteren wurden später durch Figuren ersetzt. Die nordischen Megalithgräber wie die ägyptischen Pyramiden und Mastaben sind Zeugnisse aus Stein für den Glauben an diese Art Fortleben. Neben die Ausstattung der Toten beim Begräbnis trat die fortdauernde Speisung an bestimmten Festen wie den griechischen *Anthestēria* (s. o. S. 153, 315) und den römischen *Parentalia;* in heißen Gegenden wurde insbesonders kühlendes Wasser den Toten dargebracht. Ein wichtiges Motiv dieser Totenopfer war der Glaube an ein Eingreifen der Toten in das Leben der Nachkommen.

Lappish Religion (Lund Universitet Årskrift) 1957; *J. N. Schofield,* Archeology and the After-life, London 1951. Weitere Lit. s. o. S. 426 f., Anm. 242.

S. Lemaitre, Le mystère de la mort dans les religions d'Asie, Paris 1943; *Paul Pelliot,* Die Jenseitsvorstellungen der Chinesen, ErJb 1939, 61–82; *R. Lepsius,* Das Totenbuch der Ägypter, Leipzig 1942; *E. Naville,* Das ägyptische Totenbuch der XVII.–XX. Dynastie, Leipzig 1886; *H. Wiedemann,* Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, Leipzig 1900; *Hermann Kees,* Totenglaube und Jenseitsvorstellung der Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des mittleren Reiches (1926), Berlin 1956²; *C. J. Bleeker,* De Overwinning op den dood naar oud-Egyptisch geloof, s'Gravenhage 1942; *K. Sander-Hansen,* Der Begriff des Todes bei den Ägyptern, Kjøbenhavn 1942; *Gertrud Thausing,* Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten, Leipzig 1943; *G. van der Leeuw,* Egyptische Eschatologie, ebd. 1944; *Bonnet,* RLÄR Art. Totenbuch, Totenpriester, Totenschiff, Totentempel, Totentexte 824–835; Jenseitsfährmann, Jenseitsgericht, Jenseitsglaube 333–354; *Alfred Jeremias,* Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887; *Friedrich Delitzsch,* Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier und Assyrier über Tod und Jenseits, Stuttgart 1911; *E. Ebeling,* Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier I, Berlin 1931; *Anton Moortgat,* Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst, Berlin 1949.

Friedrich Schwally, Das Leben nach dem Tode nach der Vorstellung des alten Israel einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Gießen 1892; *Alfred Bertholet,* Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Tübingen (1899), 1914²; *Ders.,* Zu den babylonischen und israelitischen Unterweltsvorstellungen, in: Oriental Studies . . . Paul Haupt, Baltimore-Leipzig 1926, 9 ff.; *Jakob Royer,* Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorexilischen Propheten. Freiburg 1901; *Arthur Lods,* La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, Thèse, Paris 1906; *Erik Aurelius,* Föreställningar om de döda o tillståndet efter döden, Ak. avhandling, Uppsala 1907; *Paul Torge,* Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament, Leipzig 1909; *J. Schilling,* Der Jenseitsgedanke im AT, seine Entfaltung und deren Triebkräfte, Mainz 1951.

A. Nehring, Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen, Diss. Breslau 1917; *K. Schrötter* und *W. Wüst,* Tod und Unsterblichkeit im Weltbild indogermanischer Denker, Berlin 1939; *W. Caland,* Altindischer Ahnenkult, Leyden 1893; *Ders.,* Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, Amster-

Die Bestattung in Familiengräbern hatte den Zweck, den verstorbenen Gliedern der Familie die Fortsetzung der Gemeinschaft zu sichern. Bei manchen Völkern, wie den Chinesen, Römern und Israeliten, trat der Gedanke der individuellen Unsterblichkeit zurück hinter den der Unsterblichkeit der Familie und Sippe. Die Bestattung eines Toten wird im alten Israel als „Versammeltwerden zu seinem Volk" bezeichnet (1. Mos. 35, 29; 49, 33). Die Germanen glaubten an ein Fortleben der Sippe im Seelenheim oder Totenberg unter Leitung nicht eines Gottes, sondern eines Sippenältesten.

b) Das nach dem Tode fortgesetzte irdische Leben erfährt eine *Steigerung*

1. Die Toten erlangen Macht über eine bestimmte Sphäre des irdischen Lebens. Einzelne Tote, die schon in diesem Leben außerordentliche zauberhafte Macht besaßen, wie Häuptlinge, Medizinmänner oder Helden, erlangen eine erhöhte Macht nach dem Tode und können um so mehr ins Leben der Nachkommen eingreifen. Die Toten werden zu Göttern; im alten Israel wur-

dam 1890; *Ernst Arbmann,* Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW 25 (1927) 339–387; 26 (1928) 185–240.

Johann Jakob Bachofen, Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums (Gesammelte Schriften Bd. 5), Berlin 1938; *Erwin Rohde,* Psyche. Totenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen (1893), 1925[8]; *Karl Thiemann,* Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung (Gymnasialprogramm), Berlin 1892; *Ernst Maaß,* Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen und altchristlichen Jenseitsdichtung, München 1895; *Karl Maria Kaufmann,* Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften, Freiburg 1897; *Ludwig Rademacher,* Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben, Bonn 1903; *Carlo Pascal,* Le credenze d'oltratombe nelle opere letterarie dell' antichità classica, Catania 1912; *Lewis R. Farnell,* Greek Hero Cults and Ideas of Immortality, Oxford 1922; *Walter F. Otto,* Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Römer, Griechen und zum Volksglauben überhaupt, Berlin 1923; *Paul Schubert,* Die Eschatologie des Poseidonius (Veröff. Forsch. Inst. vgl. Relgesch. Univ. Leipzig), 1927; *Karl Watermann,* Die Antike und der Unsterblichkeitsglaube, Münster 1928; *Joseph Wiesner,* Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit (RVV XXVI), Berlin 1938; *H. W. Thomas,* Ἐπέκεινα, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons, Diss. München 1938; *Johannes Leipoldt,* Der Tod bei den Griechen und Römern, Leipzig 1942; *Gustav Pfannmüller,* Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer, München-Basel 1953; *Franz Cumont,* After Life in Roman Paganism, New Haven 1922; *Ders.,* Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942; *Ders.,* Lux perpetua, Paris 1949; *H. Rosén,* Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund 1918; *Wilhelm Grönbech,* Kultur und Religion der Germanen, Hamburg (1937), 1942, 250 ff.

The Tibetan Book of the Dead, transl. *E. A. Wallis-Budge,* London 1901; The Tibetan Book of the Dead, ed. *Walter-Yeeling Evans-Wentz,* London 1949[2]; Das tibetanische Totenbuch, übers. *Louise Göpfert-March,* Zürich (1935) 1948.

Georg Runze, Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung (Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft 2), Berlin 1894. Abgedruckt in: Essays zur Religionspsychologie, Berlin 1914.

den sie *'ĕlohīm* genannt (1. Sam. 28, 13 f.). Die Totenbeschwörung dient zu Orakelzwecken; ein Beispiel bietet die Seherin von Endor, welche den Samuel heraufzubeschwören vermochte (1. Sam. 28, 7 ff.). Der Heroen- und Ahnenkult unterscheidet sich kaum von dem Götterkult; beide werden wie Naturgeister und Hochgötter im Gebet angerufen und mit Opfern verehrt. Bei der Bestattungsfeier des Patroklos wurden nach der Ilias (23) in verschwenderischer Weise Opfer von Menschen, Tieren, Wein und Öl dargebracht, dazu feierliche Kampfspiele abgehalten. Das Motiv ist die Angst vor dem gewaltigen Totengeist dieses Helden, der durch das Abscheiden vom Leibe noch mächtiger geworden ist.

2. Nach einer anderen Vorstellung setzt sich das gesteigerte irdische Leben in einem jenseitigen *Paradies* oder *Totenreich* fort[346]. Die Toten führen ein glückliches Dasein durch die Fortsetzung angenehmer irdischer Beschäftigungen wie Fischfang, Jagd, Mahlzeiten und Trinkgelage. Die nordamerikanischen Indianerstämme (Selish) kennen ein Seelenland im Westen unter der Erde, ein blumiges, warmes Land mit Überfluß an allem, ohne Krankheit und Tod, wo man nackt geht, singt und tanzt[347]. Die Ägypter kennen ein grünes, fruchtbares Gebilde von *Aalu (Earu)*[347a], wo gesät, geerntet, gedroschen, gejagt und gespielt wird. Der Ṛgveda (X 135) spricht von der Himmelsstätte der Väter, wo sie zechen, schmausen, Lieder singen und Flöte spielen. Weitverbreitet ist die Vorstellung von der Insel der Seligen, die vom Meer umschlossen ist[348] (Algonkin, Ägypter, Kelten, Griechen). Die elysische Flur[349] liegt an den Grenzen der Erde, wo das leichteste Leben den Menschen beschieden ist (Odyssee 4, 560 ff.). Die irische Insel der Seligen[350] heißt „Land unter Wogen" *(Tír fa Tonn)*, „die andere Welt" *(Tír n'Aill)*, „das leuchtende Land" *(Tír Sorcha)*, ein Land von wunderbaren Menschen, mit übernatürlichen Fruchtbäumen und Musik, überreichem Essen und Trinken, das Unsterblichkeit verleiht, in dem die Abgeschiedenen ewiger Jugend und Schönheit sich erfreuen. In zahlreichen Bildern malt sich der primitive Mensch die Herrlichkeit des Paradieses oder Totenreiches aus, in dem er alles ihm Traute und Liebe wiederfindet.

c) Andere Völker glauben an eine *Verschlechterung des irdischen Lebens* nach dem Tode.

346 *Alfred Bertholet*, Die Gefilde der Seligen (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schr.), Tübingen 1913.
347 *W. Schmidt*, UG II, 352.
347a *Raymond Weill*, Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale (Et. d'Egyptol. 3), Paris 1936; *Bonnet*, RLÄR 161 f.
348 *Fritz Hommel*, Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit, München 1901.
349 *Nilsson*, GGR 302 f.; *Waser*, Elysion, Pauly-Wissowa V, 2, 2470–2476.
350 *J. A. Mac Culloch* in *Chantepie* II, 633.

1. Die abgeschiedenen Seelen irren als Gespenster umher und bedrohen die Lebenden auf Erden, besonders wenn ihre Leiber nicht bestattet sind oder wenn ihnen keine Opfer dargebracht werden.

2. Verbreitet ist die Annahme, daß die Toten ein schattenhaftes Dasein in der Unterwelt führen. Das babylonische Totenreich *(Arallû)*[351] ist eine Stadt, mit sieben Mauern umgeben.

„Das ‚Land ohne Rückkehr'...
das Haus der Finsternis
das Haus, dessen Betreter des Lichtes entbehren,
der Ort, da Staub ihre Nahrung, ihre Speise Kot,
da Licht sie nicht schauen, in Finsternis wohnen."[352]

Nach homerischer Vorstellung[353] führen die Schatten im Hades (von Ἀ-ιδής, das unsichtbare Reich, oder αἶα, Erde, abgeleitet, auch Πολυδέκτης, „der viele Aufnehmende" genannt) ein bewußtloses Halbleben, ohne Streben und Wollen, ohne Einfluß auf die Oberwelt, bleiben darum ohne Verehrung und Opfer der Lebenden. Es gibt kein Mittel, sie herbeizuzwingen oder zu locken; erst durch die Blutspende des Odysseus wird in ihnen die Erinnerung an das frühere Leben wachgerufen (Od. XI). Keine Totenbeschwörung findet statt; es gibt keine Totenorakel. Ein aufgeklärter Rationalismus hat die ehedem mächtigen und lebendigen Toten zu Schatten gemacht und so alle Angst vor ihnen gebannt.

Eine ähnliche Entwicklung finden wir im alten Israel, wo früher ebenfalls Ahnen-, Totenkult und Totenbeschwörung zu Hause waren. Die Abgeschiedenen heißen *rᵉphā'īm,* die „Schlaffen", „Matten" (Jes. 14, 9; Ps. 88, 11 usw.); ihr Zustand ist ein „Schlaf", „ewiger Schlaf". Immerhin haben sie noch einen Zusammenhang mit dem früheren Leben. In den Schatten ist sozusagen in Umrissen die frühere Gestalt erkennbar. „Noch erkennt man, wer in Leid oder unter schweren Sorgen starb, am Trauergewand oder an den grauen Haaren, noch trägt den Prophetenmantel, wer ihn im Leben getragen, noch sitzen die Könige auf den Thronen, noch ist einäugig oder ein Krüppel, wer im Leben Auge oder eine Hand verloren hat" (Bertholet)[354].

Ursache dieser Degradation und Entkräftung der Abgeschiedenen, dieses Verblassens des alten Totenglaubens ist α) der Glaube an die überwältigende Macht Jahwes, hinter der die Macht der Toten wie der zauberhaften Objekte und Naturgeister versinken muß. „Man kann nicht zwei Herren dienen; man

351 *Alfred Jeremias,* Hölle und Paradies bei den Babyloniern (AO I, 3), Leipzig 1900.

352 Höllenfahrt der Ištar 5 ff., vgl. *Hugo Gressmann,* Altorientalische Texte zum AT, 1926², 206 ff.

353 *Carl Friedrich von Nägelsbach,* Homerische Theologie, bearb. v. *G. Autenrieth,* Nürnberg 1861, 400 ff.; *Rohde,* Psyche I, 37 ff.; *Nilsson,* GGR 424 ff.

354 Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode 19.

kann nicht Jahwe dienen und den Totengeistern; so hat gerade die Intensität und Energie des Jahweglaubens dazu geführt, die kraftvollen alten Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode zu paralysieren. Die Trauergebräuche, die an sie erinnerten, wurden nach Kräften unterdrückt ... Die Gräber, die einst heilig gehalten, werden allmählich wie alles, was mit dem Tode zusammenhängt, vom Standpunkt der reinen Jahwereligion als für unrein erkannt." „An die Stelle der lebendigen Vorstellung vom Familiengrab tritt allmählich ... die Vorstellung des einheitlichen Schattenreiches", in dem alle Menschen gleich sind, „das Versammlungshaus für alles Lebendige" (Hi. 30, 23). β) Der überindividuelle, kollektive Charakter der israelitischen Religion kennt vor Jeremia keinen vollen individuellen Gottesumgang. „In Israel hat das Individuum als solches nichts zu bedeuten, es tritt völlig zurück hinter der Gemeinschaft, hinter dem Geschlecht und dem Volk, dem es eingegliedert ist" (Bertholet)[355].

d) Viele Völker kennen eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode auf dieser Erde[356]. Die Seele löst sich vom gegenwärtigen Körper und geht in einen anderen Leib ein, sei er menschlich, tierisch oder pflanzlich, gelegentlich auch in anorganische Gegenstände, besonders Steine. Nach dem Glauben der Tlaxcalteken in Mexiko werden Häuptlinge in schönen Edelsteinen oder Vögeln wiedergeboren, die anderen Menschen in häßlichen Tieren. Nach Anschauung der Zulu werden die Häuptlinge zu giftigen Schlangen, die anderen Menschen zu harmlosen Schlangen, alte Frauen zu Eidechsen[357]. Nach altnordischem Glauben werden die Vorfahren in den Nachkommen wiedergeboren. In König Olaf dem Heiligen wurde der alte König Geistada Alf wiedergeboren[358]. In Neuseeland zählen die Priester einem neugeborenen Kinde alle möglichen Namen seiner Ahnen auf, bis es bei einem dieser Namen schreit oder niest, dann ist es der Ahne, dessen Seele in dem Kinde wiedererscheint. Nach ägyptischer Auffassung können die Toten jede Form annehmen. Das Totenbuch[359] enthält eine Reihe von Sprüchen, welche die Verwandlung der Toten in verschiedene Tiere und andere Wesen bezwecken: Falke, Lotos, Phönix, Reiher, Gott Ptah. Besonders verbreitet ist der Glaube

355 Die israelitischen Vorstellungen 17 f., 23.

356 *Rohde,* Psyche II, Reg. s. v. Seelenwanderung; *Alfred Bertholet,* Seelenwanderung (RgVb), Tübingen 1906; *Diedrich Fimmen,* Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, ARW 17 (1914) 513–523; Transmigration (mehrere Verf.), ERE 12, 425–440; *G. F. Moore,* Metempsychosis, N.Y. 1921; *R. Hedde,* Métempsychose, Dict. Théol. Cath. X, 2, 1574–1595; *van der Leeuw,* RGG 5², 376 ff.; *C. de Henseler,* L'âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde, 1928; *Wilhelm Stettner,* Die Seelenwanderung bei den Griechen, Stuttgart 1934; *M. Eliade,* Le Mythe de l'éternel retour, Paris 1949, übers. v. *Günther Spaltmann,* Düsseldorf 1953.

357 *Witte,* a.a.O. 18.

358 *W. Grönbech,* Kultur und Religion der Germanen, Hamburg (1937), 1942⁴, 230 f.

359 Kap. 77–78.

an eine Wiedergeburt bei den indogermanischen Völkern, den Indern, Thrakern, Griechen, Slawen und Kelten. Die keltischen Druiden lehrten die Wiederverkörperung nach dem Tode[360]. Die Litauer glauben an eine Wiederkehr in Tieren[361]. Die Griechen prägten für die Wiedergeburt verschiedene Ausdrücke: μετενσωμάτωσις, μετεμψύχωσις, παλιγγενεσία. Zugrunde liegt hier der Glaube an die Gleichartigkeit alles Lebendigen.

2. Die Idee der Fortsetzung des irdischen Lebens verbindet sich frühzeitig mit der sittlichen Idee der Vergeltung[362]. Das Gerechtigkeitsempfinden fordert Übereinstimmung von sittlicher Tat und Schicksal. Die Erfahrung des Lebens zeigt, daß es hier auf Erden den Guten oft schlecht, den Bösen gut geht. Diesen Widerspruch sucht der Vegeltungsglaube zu beseitigen, und zwar:

a) in einem Ausgleich im kommenden Leben:

1. im jenseitigen Leben. Über die Art des Fortlebens entscheidet ein Gericht. Dieses ist α. immanent, automatisch. Verbreitet ist die Vorstellung von der engen Brücke, die über einen Abgrund führt und Diesseits und Jenseits verbindet; die Guten überschreiten sie mühelos und gelangen ins Land der Seligkeit, die Bösen stürzen ab. Wir finden diese Vorstellung bei den Algonkin, Tscheremissen, Lojnangs auf Celebes und in der *Cinvat*-Brücke („Brücke des Scheidens")[363] der mazdaistischen Jenseitslehre, auch im Islām. Besonders kennzeichnend für das immanente Gericht ist die andere Vorstellung des Avesta: in der dritten Nacht nach dem Tode erscheint das Gewissen *(daēnā)* dem Guten in Gestalt eines schönen fünfzehnjährigen Mädchens, dem Bösen als ein erwachsenes boshaftes weibliches Wesen. Frage: „Was für ein Mädchen bist du, das ich von allen Mädchen an Körper als die schönste gesehen?" Antwort: „Ich bin ja, o Jüngling, von gutem Denken, guter Rede, gutem Gewissen, dein eigenes persönliches Gewissen."[364] β. Der Ausgleich kann aber auch in einem regelrechten Gericht[365] durch eine richtende Gottheit erfolgen. Die Melanesier kennen den Totenrichter Nedengei. In Ägypten ist Osiris „Herr des Gerichtes"; das Gericht wird ausgemalt im 125. Kapitel des „Totenbuches". In der Gerichtshalle thront Osiris, umgeben von seinen 42 schrecklichen Rich-

360 *Mac Culloch* in *Chantepie* II, 630 ff.
361 *Brückner,* ebd. II, 532.
362 Vergeltung (mehrere Verf.), RGG 5², 1527 ff.
363 Yašt 19, 6; Videvdāt 13, 3; 19, 29 f. usw.; *Nyberg,* RAI 180 ff.
364 Hadhōcht Nask, Farg 2, und Mēnōche chrat 2, 110–194; *Nyberg,* RAI 119.
365 *L. Ruhl,* De mortuorum iudicio (RVV II, 2), Gießen 1903; *J. Spiegel,* Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion (Leipziger Ägyptol. Stud. 2), 1935; *Ch. Maystre,* Les déclarations d'innocence, Le Caire 1937; *Bonnet,* Jenseitsgericht, RLÄR 334 ff.; weit. Lit. *N. J. Hein, F. Horst, Conzelmann,* RGG 2³, 1415 ff.; vgl. Bertholet, RGG 2², 1044 ff.; *Haekel,* LThK 4², 726.

tern. Die Gottheit der Wahrheit (*Ma'at,* s. o. S. 463) empfängt die Toten, Horus und Anubis stehen bereit, um das Herz des Toten zu nehmen und auf die Waage zu legen, ob es leichter sei. Der Tote spricht vor seinen Richtern ein langes Gebet[366], in dem er bekennt, keine der 42 Sünden gegen Menschen und Götter getan zu haben, sondern von der Wahrheit zu leben und Gutes getan zu haben. Er fleht sie an, ihn vor dem Ungeheuer *Babi* zu retten, das die Toten frißt. Das Bild der Waage findet sich auch in der altindischen Religion[367]. *Yama,* der König der jenseitigen Welt, ist Richter. Er ist auch in das buddhistische Pantheon eingegangen und erscheint als *Yen-lo Wang* in China, als *Emma-ō* in Japan. Drei Hades-Richter kennt die griechische Jenseitsvorstellung: *Minos, Rhadamanthys* und *Aeakos*[368], drei Totenrichter der persische Mazdaismus: *Mithra* (Sonnengott), *Sraoša* (Genius des Gehorsams) und *Rašnu Razišta* (der gerechteste Gott der Gerechtigkeit, ein alter Ordalgott)[369].

Entsprechend der getroffenen automatischen oder formellen Entscheidung erfolgt die Trennung der Guten und Bösen im Jenseits. Die einen kommen an einen Ort des Lichtes und der Seligkeit, die anderen an einen Ort der Finsternis und Qual. Die Stätte der Seligkeit ist der Himmel, in dem der Schöpfergott wohnt, oder die Unterwelt oder das Land im Westen, bisweilen eine besondere Abteilung des Totenreiches oder der Totenstadt. Die Stätte der Verworfenen[370] befindet sich in der Unterwelt, im Erdinnern oder in einem abgeteilten Raum der Totenstadt. Sie ist ein „häßlich schauriger Ort" auf der Koralleninsel Wuwulu, ein „stinkender Pfuhl" auf Tahiti. Die Eskimo-Hölle ist ein sonnenloses Eis- und Schneeland, wo der Sturm heult. In der Tartarenhölle muß die böse Seele Gegenstände hinunterschlingen, die sie nicht hinunterwürgen kann; der Streitsüchtige wird in siedendem Pech gekocht, untreue Frauen müssen Dornensträucher umarmen. In der Ewe-Hölle muß der Geizige jämmerlich verhungern, weil er für sein Geld (Kaurimuscheln) nichts kaufen kann. Noch viele andere Strafen hat die Phantasie der Bekenner der verschiedenen Religionen ausgemalt: Ertrinken, Verdursten, Aufgefressenwerden von einem Ungeheuer, Zerschmettertwerden am Felsen. In den chinesischen taoistischen und japanischen buddhistischen Tempeln hängen Bilder, in denen die Höllenstrafen für die verschiedenen Sünden mit großer Eindringlichkeit dargestellt sind[371]. Verleumdern reißen die Teufel mit einer Schnur die Zunge heraus, lüsterne Männer werden von Feuerweibern umarmt oder barfuß auf scharfen Schwertschneiden einhergetrieben;

366 *Roeder,* Religion des alten Ägypten (RStV), 1915, 275 ff.
367 Śata-patha-brāhmaṇa XI, 2, 7, 33; *Oldenberg,* RV 541.
368 *Rohde,* Psyche I, 310 f.
369 *Nyberg,* RAI 64 f.
370 *Witte,* Jenseits 26 f.; *Grillmeier,* LThK 5², 450 ff. (Lit.).
371 *Florenz* in *Chantepie* I, 384 f.

Geizige müssen als hungrige Teufel Tantalusqualen erleiden, wenn sie sehen, wie Speise und Trank vor ihrem Munde sich in Feuer verwandeln.

Nach der Anschauung des Mazdaismus gehen die Seelen der Rechtgläubigen zu den goldenen Thronen des Ahura Mazdāh und der „unsterblichen Geister" und der anderen Rechtgläubigen, zum Paradies, dem „Haus der Lobgesänge". Die bösen Seelen werden durch böse Geister in die „anfanglose Finsternis" gebracht, wo ihnen Speisen von Gift und giftigem Gestank überreicht werden[372]. Der Kontrast zwischen Belohnung und Bestrafung im Jenseits wird besonders ausgemalt in der orphisch-platonischen Jenseitslehre[373]. Die Frevler erwartet eine furchtbare Bestrafung in den Abgründen des Tartarus im tiefsten Schlamm.

2. Die Idee des Ausgleichs zwischen sittlicher Tat und Schicksal führt im Spätjudentum[374] unter persischem Einfluß zum Glauben an die Auferstehung des Leibes. Bis dahin erwarteten die Israeliten die sittliche Belohnung und Bestrafung ausschließlich auf dieser Erde, sowohl für den einzelnen wie für das ganze Volk. Der Glaube an Gottes universale Macht, die selbst bis in die Unterwelt hinabreicht, schuf die Voraussetzung für den Auferstehungsglauben. Den eigentlichen Anstoß gab das Martyrium der Frommen und Jahwetreuen in der Makkabäerzeit. „Der Herr aller Welt wird uns, die wir um seines Gesetzes wegen sterben, auferwecken zu einem ewigen Leben", erklärt einer der makkabäischen Brüder vor seinem Peiniger (2. Makk 7, 9). Die Auferstehung ist die Prärogative der Märtyrer; „die Verfolger aber werden nicht auferweckt zu ewigem Leben" (2. Makk. 7, 14). Dieser Glaube wurde später ergänzt durch die Annahme einer parallelen Auferstehung der Verfolger, jedoch nicht zum Leben, sondern zur Peinigung. Schließlich weitete sich diese partielle Auferstehung zum Glauben an eine Auferstehung aller Menschen beim Weltgericht aus (50. Kapitel des Henochbuches).

b) Der Ausgleich zwischen Gut und Böse erfolgt nicht immer im Jenseits, sondern auch bei der Rückkehr ins Diesseits. In Indien und Griechenland wurde der sittliche Gedanke der Belohnung und Bestrafung eng verbunden mit der *Seelenwanderungslehre* (s. o. S. 520 f.). Das große Gesetz des *karma* lautet: „Gut wird einer durch gutes Werk, böse durch Böses" (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3. 2. 13). Das sittliche Handeln bildet eine Art sublimen Kraftstoffes, welcher nach dem Tode sich zu einer neuen Verkörperung ver-

372 *Söderblom,* La vie future (s. o. Anm. 345) 78–135; *Jal Dastur Cursetii Pavry,* The Zoroastrian doctrine of a future life, N.Y. 1929².

373 *Rohde,* Psyche, Reg. s. v. Himmel, Höllenstrafen.

374 *Hugo Greßmann,* Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Göttingen 1905), 1914²; *Ernst Ludwig Dietrich,* Šub šūbot, Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten, Gießen 1925; *Joseph Keulers,* Die Eschatologie des vierten Esrabuches, Münster 1938; *Bousset-Greßmann,* Religion des Judentums³, 269 ff.; *Botterweck,* LThK 1², 1042 ff.

dichtet (s. o. S. 483). Eine Wiedergeburt ist möglich als Gott, als Mensch in den verschiedenen Kasten, als Tier, „sei es als Wurm, als Fliege, als Fisch, als Vogel, als Löwe, als Eber, als Beißstier oder als Tiger" (Kauṣītaki-Upaniṣad 1, 2). Später wurde die genaue Entsprechung zwischen der Art der Sünde und der Bestrafung konkret ausgemalt im Pañcatantra XII, 55, 61 ff.: Wer Edelsteine stiehlt, wird als Goldschmied (Vogelart) wiedergeboren; wer Gold stiehlt, als Ratte; wer Elefanten stiehlt, als Wolf; wer Pferde stiehlt, als Tiger; wer einen Brahmanen erschlägt, nach langen Höllenqualen als Hund oder als Schwein; wer Ehebruch mit einer Brahmanenfrau begeht, wird als Gras, Gesträuch oder Kriechtier wiedergeboren.

Der Wiedergeburtsgedanke ist die Voraussetzung für die Mystik der Upaniṣaden wie der jainistischen und buddhistischen Erlösungslehre (s. o. S. 506). Nach indischer Auffassung besteht die Möglichkeit der Rückerinnerung an die früheren Existenzen (Pāli *pubbe-nivāsa-anussati-ñāṇa*) in der Meditation[375]. Die Wiedergeburtslehre ist das Dogma des Hinduismus bis zur Gegenwart geblieben. Nur wenige Geister wie die Anhänger des Brāhma-Samāj haben sich unter europäischem Einfluß von ihr emanzipiert.

Eine ähnliche Wiedergeburtslehre hat der Orphismus; er gebraucht sogar dieselben Termini für den Geburtenkreislauf: κύκλος τῆς γενέσεως[376] = indisch *bhava-cakra*. Auch hier wird der Ausgleich zwischen sittlicher Tat und Lebensschicksal betont, die Symmetrie des Leibes und der Seele mit dem psychisch-ethischen Charakter der vorausgehenden Existenz. Desgleichen wird hier die Möglichkeit der Rückerinnerung anerkannt. Pythagoras wußte im Heratempel den Ort anzugeben, wo der Schild hing, den er in einem früheren Dasein als Euphorbos bei der Belagerung Trojas getragen, als ihn Menelaus erschlug[377]. Empedokles[378] entwickelt die ethische Reinkarnationslehre:

„Es gibt einen Spruch des Schicksals, einen uralten, urewigen Götterbeschluß, der mit breiten Schnüren versiegelt ist: wenn einer seine Hand mit Mordblut befleckt in Sündenverstrickung, wer ferner im Gefolge des Streites einen Meineid schwört ..., der muß dreimal zehntausend Horen fernab von den Seligen schweifen und des Lebens mühselige Pfade wandeln, um im Laufe der Zeit unter allen möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren zu werden. Denn der Luft Macht jagt sie zum Meere, das Meer speit sie auf den Erdboden aus, die Erde zu den Strahlen der leuchtenden Sonne, und diese wirft sie in den Wirbel der Luft. Einer nimmt sie vom anderen auf, und allen sind sie verhaßt. Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich dem rasenden Streit vertraute ... Ich war bereits ein-

375 Dīgha nikāya I, 93, übers. v. *Franke* 81; Majjhima-nikāya 36; Dhammapada 423; *Heiler*, Buddhistische Versenkung ²30 f.

376 Fragmenta orphicorum fr. 226; *C. A. Lobeck*, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829, 797 ff. S. o. S. 506 f.

377 Quellen bei *Rohde*, Psyche II, 417 f.

378 *Hermann Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. v. *Walter Kranz*, 1934⁴, 21 B, 115 ff.

mal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und der Flut enttauchender, stummer Fisch ... Die Natur wechselt alles, indem sie die Seelen mit fremdartiger Leibeshülle umkleidet ... Bei der Seelenwanderung werden die Menschen unter den Tieren am besten zu bergebewohnenden, auf der Erde schlafenden Löwen und unter den schön belaubten Bäumen zu Lorbeer ... Zuletzt werden sie zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und wachsen empor zu Göttern, an Ehren reichst."

Auch Plato stand unter dem Bann der orphischen Reinkarnationslehre (Tim. 41 f.). Der gewaltige Einfluß des Platonismus einerseits und des uralten indogermanischen Erbes andererseits erklärt die starke Nachwirkung der Reinkarnationslehre. Diese hat für die abendländische Geistesgeschichte viel mehr bedeutet, als gewöhnlich angenommen wird. Virgil erklärt: Nach tausendjährigem Aufenthalt im Elysium trinkt die Seele Lethe und kehrt in die irdische Welt zur Wiederverkörperung zurück. Es ist strittig, ob im Alten Testament (Hiob und Ps. 90, 3) Anzeichen der Seelenwanderungslehre vorhanden sind. Deutliche Spuren finden sich aber im Neuen Testament, so in der Erzählung vom Blindgeborenen: „Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?" (Joh. 9, 2). Die Gnostiker lehrten die Seelenwanderung, so Basilides[379] und die Karpokratianer. Epiphanes deutete Jesu Wort von dem Kerker, in dem einer den letzten Heller bezahlen muß (Mt. 5, 25 f.), auf den Körper, in dem eine Seele wieder eingeschlossen wird[380]. Nach der Auffassung der Manichäer gehen die der niedersten Klasse angehörenden *auditores* in den Leib eines „Wahrhaftigen" ein oder auch in Pflanzen und Bäume, besonders Melonen und Gurken, welche die „Wahrhaftigen" essen; dies ist der Weg der Läuterung. Die Seelen der Nichtmanichäer wandern in niedrige, ungenießbare Pflanzen oder in Tierleiber[381]. Aus diesem Grunde war das Töten der Tiere den Manichäern verboten. Auch die auf die Manichäer zurückgehenden mittelalterlichen Katharer lehrten die Seelenwanderung und behaupteten die Möglichkeit der Rückerinnerung an frühere Wiedergeburten. Einzelne erklärten, daß sie als Pferd an einem bestimmten Ort ein Hufeisen verloren hätten, das dann wirklich gefunden wurde[381a]. Auch im rabbinischen Judentum und in der Kabbalah[382] findet sich die Seelenwanderungslehre, ebenso in einzelnen heterodoxen Sekten des Islām.

Die Reinkarnationslehre wurde in der neueren Zeit wiederbelebt[383]. Franciscus Mercurius von Helmont, Sohn des Johann Baptist von Helmont (1618

379 *Origenes,* In ep. ad. Rom. 5.
380 *Irenaeus,* Adv. haer. I, 25; *Hans Leisegang,* Die Gnosis, Leipzig 1924, 207, 261 ff.
381 *Augustin,* Contra Faust, 5, 10; De haeres. 46; *Baur,* Das manichäische Religionssystem 318.
381a *Bertholet,* Seelenwanderung 45.
382 *Gershom Scholem,* Seelenwanderung und Sympathie der Seelen, ErJb 24 (1956) 94–107; *Ders.,* Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1957, Reg. s. v. Gilgal und Seelenwanderung.
383 *Emil Bock,* Wiederholte Erdenleben. Die Wiederverkörperungsidee in der deutschen Geistesgeschichte, Stuttgart 1952; *Ernst Benz,* Die Reinkarnationslehre in

bis 1699), stand wegen seines Seelenwanderungsglaubens vor dem Inquisitionstribunal in Rom. Lessing vertrat ihn in vorsichtiger Form als sinnvolle Hypothese. „Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt, sogleich darauf verfiel?" „Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste." [384] Das Werk von Charles Bonnet, *Palingénésie philosophique* (1769/70), wurde von Lavater übersetzt. Aus dessen Anmerkungen wird deutlich, welch starken Eindruck der Seelenwanderungsglaube auf die Köpfe jener Zeit machte. Goethe schrieb an Frau von Stein: „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau"; an Wieland 1767: „Ich kann mir die Bedeutsamkeit, die Macht, die diese Frau über mich hat, anders nicht erklären als durch die Seelenwanderung. Ja, wir waren einst Mann und Weib"; an Frau von Stein 1781: „Wie gut ists, daß der Mensch stirbt, um nur die Eindrücke auszulöschen und gebadet wiederzukommen." „Ich bin gewiß, schon tausendmal dagewesen zu sein und hoffe, noch tausendmal wiederzukehren." Schopenhauer erklärte: „Nie hat ein Mythus und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen philosophischen Wahrheit enger anschließen als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes." „Der Mythus der Seelenwanderung hat den Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten als die im Reiche der Wirklichkeit vor unseren Augen liegen, und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen zu können." [385] Malwida von Meysenbug sagte: „Die Metempsychose ist doch die einzige Erklärung, die dem Leben Sinn gibt." [385a] Dieser Glaube ist weit verbreitet bei zeitgenössischen Gebildeten, auch in katholischen Ländern (Polen und Italien), besonders bei Anhängern der Theosophie [386] und Anthroposophie [387].

3. Alle Unsterblichkeitsideen von einer bloßen Fortsetzung des Lebens und auch von der dadurch erfolgenden sittlichen Vergeltung haben den Menschen unbefriedigt gelassen. Weil in ihm das Bewußtsein der Gottesverwandtschaft und Gottähnlichkeit lebte, darum auch die Sehnsucht nach einem L e b e n m i t u n d i n G o t t, nach Vergottung. Sie kommt schon im Ṛgveda (9, 113) zum Ausdruck: „Wo unerschöpfliches Licht, die Welt, darin die Sonne gesetzt ist, in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Unsterblichkeit ... Wo Vivasvants Sohn der König, wo des Himmels Festgemach, wo jene

Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik, Zschr. f. Relig.- u. Geistesgesch. 9 (1957) 150–157.

384 Erziehung des Menschengeschlechtes § 93 ff. 385 S. W. (Reclam) I, 458 f.

385a *Bertha v. Schleicher*, M. v. Meysenbug, 1922, 205.

386 *Carl Andresen*, Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Erneuerung der christlichen Religion, Hamburg 1896.

387 *Walter Donat*, Die Reinkarnationsidee in der Anthroposophie, Zschr. f. Relig.- u. Geistesgesch. 9 (1957) 175–191.

Wasser, die jungen, dort mache mich unsterblich. Wo man nach Lust wandeln darf, am dritten Firmament, im dritten Himmel des Himmels, wo die Lichtwelten sind, dort mache mich unsterblich. Wo alle Wünsche und alles Begehren sind, wo ... das Lebenselexier und die Sättigung, dort ... wo Wonne und Freude, Lust und Genießen wohnen, wo des Wunsches Wünsche erfüllt werden, dort mache mich unsterblich."

Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit lebte auch in der semitischen Welt. Im Gilgameš-Epos ist der Held auf der Suche nach dem ewigen Leben, endlich findet er das Unsterblichkeitskraut, aber ein Dämon entreißt es ihm (s. o. S. 286).

Sowohl die israelitische wie die griechische Sage kennen nur die Entrückung einzelner begnadeter Menschen zu gottgleichem Leben, wie Henoch, den Gott nach einem Leben „in Gemeinschaft mit Gott" hinwegnahm (1. Mos. 5, 24), und Elia, der im Gewitter zu Jahwe in den Himmel fuhr (2. Kön. 2, 11 f.). Die griechischen Götter schenken nur einzelnen bevorzugten Sterblichen Unsterblichkeitsspeise und damit Unsterblichkeit. Ganymed, der schönste der Menschenkinder, wird von den Göttern nach dem Olymp entrückt und dort zum Mundschenk gemacht (Ilias XX, 231 ff.). Telemach weissagt dem Menelaos, daß ihn die Götter zu der Elysischen Flur am Ende der Welt schicken werden (Odyss. 4, 561 ff.).

Die ägyptische Sonnenmystik lehrt die Vereinigung des Menschen mit der Sonne; die Seele erlangt Anteil an dem Leben des Sonnengottes, fährt mit ihm auf der Himmelsbarke über den lichten himmlischen Ozean und den dunklen Nachthimmel[388].

Die Sehnsucht nach göttlichem Leben führte den Menschen dazu, auf kultischem Wege, durch heilige Weihen, Gewißheit der Unsterblichkeit und des seligen Lebens nach dem Tode sich zu verschaffen. Alle Mysterienreligionen der Antike sind Wege zur Unsterblichkeit und Auferstehung. Die Vereinigung mit den sterbenden und auferstehenden Vegetationsgöttern garantiert dem Menschen das ewige Leben nach dem Tode. Dies gilt von den Osiris-Isis-, den Attis-, den Dionysos-, den Eleusischen und den Mithras-Mysterien (s. o. S. 226 ff.). Sophokles (Fr. 753) sagt: „Dreimal selig sie, die diese Weihen (τελετή) geschaut und dann zum Reich des Hades eingingen; denn von allen Sterblichen wird nur ihnen Leben, allen anderen Leid zuteil." Der Kyniker Diogenes höhnte: „Pantaikion der Dieb wird nach dem Tode ein besseres Los haben als Agesilaos und Epaminondas, weil er in Eleusis eingeweiht ist."[389] Dennoch liegt den Mysterien ein tiefer Gedanke zugrunde: Unsterblichkeit ist nicht Anspruch oder Errungenschaft des Menschen, sondern freies Geschenk der erlösenden Liebe, dessen äußeres Symbol die heilige Weihehandlung ist.

388 *Bonnet,* Sonnenschiff, RLÄR 738 ff.
389 *Plutarch,* de aud. poet. 4; *Laertius Diog.* 6, 39; *Rohde,* Psyche I, 295, Anm. 1.

4. Über alle primitiven, ethischen, mystischen und kultischen Jenseitsvorstellungen erheben sich die verschiedenen Jenseitsvorstellungen der Heilsreligionen. Das Jenseits ist die Vollendung des Heils, welches schon auf dieser Erde – wenn auch mehr oder weniger unvollkommen – erlangt wird.

a) Nach orphisch-platonischer Idee wird die Seele beim Tode von den Fesseln des Leibes und der Materie befreit, die sie hier nur durch Askese lockern kann (s. o. S. 506 f.). Sie darf zurückkehren ins himmlische Vaterhaus, für immer leben in der Welt des Lichtes und der Ideen. Die ganze hellenistische Welt, vor allem die Gnosis und der Neuplatonismus, folgt dieser platonischen Jenseitsidee. Nach der orphischen Lehre tritt der Mensch durch die Gnade des Dionysos (Lysios) nach einer Reihe von Wiedergeburten aus dem Kreislauf der Geburten heraus und erlangt ein Leben wie der Gott. Nach Pindar ist mindestens ein dreimaliger Erdenwandel ohne Fehl nötig, ehe die Seele von der Wiedergeburt frei wird[390]. Die Katharer glaubten, daß die Seele wandert, bis sie in den Leib eines Sektengenossen kommt und, durch das Sakrament der Handauflegung *(consolamentum)* von aller Schuld befreit, nach dem Tode ins Paradies eingeht[391].

Nach der Lehre der Upaniṣaden[392] geht die erlöste Seele, d. h. die, welche zur Erkenntnis ihrer Einheit mit Brahma gelangt ist, nach dem Tode ins unendliche Brahma ein. Es handelt sich dabei um ein völliges Aufgehen der Individualität in die göttliche Unendlichkeit, so wie das Salz im Wasser sich auflöst und nicht mehr als selbstständiges festgestellt werden kann: „Nach dem Tode gibt es kein Bewußtsein", lehrt Yājñavalkya; denn wo vollkommene Einheit herrscht, da kann es keine Zweiheit mehr von Erkennendem und Erkanntem geben, sondern nur unterschiedslose Einheit des individuellen Selbst mit dem unendlichen göttlichen Ātman (Bṛhad-āraṇyaka-Up. 2, 4, 12 ff.). Diesen Jenseitsvorstellungen der Upaniṣaden entspricht die altbuddhistische Idee des *Parinirvāṇa* (s. o. S. 506). Es ist ein Zustand unendlichen Friedens und vollkommener Seligkeit, aber einer bewußtlosen Seligkeit.

Entscheidend bei dieser Jenseitsvorstellung der mystischen Erlösungsreligion ist, daß es keinen fundamentalen Unterschied zwischen diesseitigem und jenseitigem Heil gibt. Der Vollendete erlangt nach den Upaniṣaden „schon hier das Brahma" (Bṛhad-ār.-Up. 4, 4, 7) und geht „tagtäglich in die Brahma-Welt ein" (Chāndogya-Up. 8, 3, 3). Das „Nirvāṇa[393] der sichtbaren Ordnung" *(dhamma-diṭṭha-nibbāna)* und das „vollkommene Nirvāṇa" *(pari-*

390 Ol. 2, 68 ff.; *Rohde*, Psyche II, 209 ff.
391 *Zöckler*, Neumanichäer, RE 13, 765 f.; *H. Söderberg*, La religion des Cathares, Uppsala 1949.
392 *Jean Przyluski*, Die Erlösung nach dem Tode in den Upanishaden und im ursprünglichen Buddhismus, ErJb 1937, 93–136.
393 *L. de la Vallée Poussin*, Nirvāna, Paris 1925; *Heiler*, BV 35 ff.; DRM 278 ff.

nibbāna) unterscheiden sich nach Buddhas Lehre nur dadurch, daß in letzterem die Substrate der Körperlichkeit, die Restbestände des früheren Karma, weggefallen sind. Die Frage, ob der ins vollkommene Nirvāṇa Eingegangene weiter existiere oder nicht existiere, ließ Buddha unbeantwortet[394].

b) Verschieden von dieser impersonalen Jenseitsauffassung ist die Idee von der ewigen persönlichen Gottesgemeinschaft in der Gottesmystik und der prophetischen Religion. Die Seelen erlangen die Seligkeit im Paradies in Gegenwart des persönlichen Heilandgottes. Nach der Bhagavadgītā geht die dem Kreislauf der Geburten entronnene Seele zu dem Erlösergott Kṛṣṇa ein, „in sein Wesen", „in seinen Frieden", um „ewig in ihm zu wohnen" (4, 5. 9; 6, 5; 12, 9). In der theistischen *bhakti* Indiens vermischt sich freilich dieser Gedanke mit der theophanischen Idee des Aufgehens im unendlichen Göttlichen. In reiner Form erscheint die personal-theistische Unsterblichkeitsidee im Mahāyāna-Buddhismus. Der *Buddha Amitābha* (s. o. S. 502) wohnt in *Sukhāvatī* („Glücksland"), dem „Paradies des Westens", in dem die Gläubigen selig sind in seiner Liebe. Die Heilsgewißheit auf dieser Erde geht über in die ungestörte Seligkeit im Jenseits. Herrliche Schilderungen der himmlischen Freuden finden sich im Schrifttum des Mahāyāna-Buddhismus[395]. Nach der Anschauung der japanischen Shin-Sekte[396] tragen die Seligen im Paradies des Buddha Amida prächtige Kleider; sie schauen herrliche Gesichte, hören wunderbare Predigten, riechen den Weihrauch göttlicher Gnade, schmecken mit der Zunge göttliche Freude, baden mit ihrem Geist in Wonne, ergötzen sich an dem Säuseln der Winde, die über die Juwelenbäume hinstreichen, und lauschen auf die Töne, die von ihren Zweigen, Blättern und Früchten widerhallen, wie auf den Gesang der Kraniche und Wildgänse.

Wie aus der personalen Gottesgemeinschaft und Gottesgewißheit der Glaube an das ewige Leben hervorgeht, zeigt die israelitische Religion. Sie kennt in der Blütezeit des Monotheismus den Jenseitsglaubens nur in der Form der *Šᵉōl*-Vorstellung. Nicht der einzelne, sondern nur das erwählte Volk Israel hatte ewige Dauer (s. o. S. 520). Aber aus dem prophetischen Gottesumgang sprang von selbst der Glaube an das ewige Leben hervor. Der Psalmist betet: „Wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde; ob mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist doch Du, Gott, meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps. 73, 25 f.). Dieser Glaube bereitete dem Auferstehungsglauben des späteren Judentums (s. o. S. 523) den Weg.

c) Neben der mystisch-pantheistischen und der personal-theistischen Auffassung vom ewigen Leben steht die universal-eschatologische. Nicht nur um

394 Majjhima-Nikāya 63.
395 Transl. *Max Müller,* SBE 49; Auszüge bei *Winternitz,* Mahāyāna-Buddhismus (RL 15), 21 ff.
396 *Haas,* Amida Buddha 150 ff.

Seligkeit und Vollendung der Einzelseele geht es hier, sondern um Vollendung des ganzen Kosmos und der ganzen Menschheit. Diese universale Auffassung findet sich zuerst in grandioser Form im zarathuštrischen Mazdaismus. Schon Zarathuštra kündete das Kommen des Weltendes und der Weltvollendung[396a], der Aufrichtung der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden an. Die späteren Mazdayasna haben seine prophetische Verkündigung weitergeführt und ein großes Gemälde von den Endereignissen entworfen[397]. Die Macht des Bösen wächst an. Gewaltige Katastrophen, Erdbeben, Krieg und Verwüstung brechen über die Menschheit herein. Es entspinnt sich ein furchtbarer Kampf zwischen dem Heer der Dämonen *(daēva)* und den Erzengeln Ahura Mazdāhs. Der Drache *Aži Dahāka* (s. o. S. 85 f.) wird losgelassen und vernichtet ein Drittel der lebenden Menschheit, wird jedoch von dem Helden *Kərəsāspa* besiegt. Der Retter *Saošyant* (s. o. S. 502) ersteht und bewirkt *frašokərəti* („Vorwärts-Schaffen", nach Nyberg „Verklärung"). Die Toten, und zwar die Gottlosen wie die Guten, stehen auf, d. h. ihre im Himmel oder in der Hölle befindlichen Seelen vereinen sich mit ihren Leibern. Die Auferstandenen versammeln sich, und die Verwandten erkennen sich wieder. Alle Menschen sehen ihre guten und bösen Taten; die schlechten Menschen erscheinen wie weiße Schafe unter schwarzen. Es erfolgt eine Scheidung der Gerechten und Ungerechten; erstere gehen in den Himmel als in das „Haus der Lobpreisungen", letztere in die Hölle, wo sie gepeinigt werden. Nun vollzieht sich ein gewaltiges Feuerordal – ein Strom von geschmolzenem Metall, der ganze Gebirge vergehen läßt, ergießt sich über die Welt. Die Gerechten empfinden ihn wie warme Milch, die Bösen wie glühendes Metall. Alle, welche die Feuerprobe bestanden haben, werden eines Sinnes und preisen Ahura Mazdāh und die Erzengel. Saošyants Helfer bringen ein Stier- und *Haoma*-Opfer. Vom Fett des Stieres und vom *Haoma* bereiten sie das Lebenselixier und geben es allen Menschen, die dadurch unsterblich werden. Im letzten Kampf, der zwischen *Ahura Mazdāh* und *Angra Mainyu* (s. o. S. 478) ausgefochten wird, vernichtet Ahura Mazdāh den Drachen; die übrigen Mächte werden durch die *Amәša Spәnta* (s. o. S. 463) vernichtet. Dann ist die Welt vollkommen rein, selbst die Hölle ist rein von allen bösen Wesen; das Universum ist nur mehr von göttlichen Wesen erfüllt. Alles, was lebt, geht in die himmlische Vollkommenheit ein.

Die israelitische Religion kannte während der Zeit des Exils nur eine prophetische Hoffnung auf Wiederherstellung des nationalen Glanzes, aber keine kosmische Eschatologie. Eine solche bildete sich erst unter persischem Einfluß

396a *Nyberg*, RAI 226 ff.

397 Die Grundlage bilden die Avesta-Texte Yašt 13, 129; 19, 11 f., 19 f., 92 ff.; Avesta, übers. v. *Fr. Wolff* 1921; dazu kommen die Pehlevi-Schriften Bundeheš 30 und Bahman Yašt 43; transl. *E. W. West*, SBE 5, 120 ff., 191 ff; *Söderblom*, La vie future 223–279.

heraus[398]. Sie fand ihren Niederschlag in der apokalyptischen Literatur des Spätjudentums. Weltuntergang, Auferstehung der Toten, Weltgericht, endgültige Beseligung der Guten und ewige Qual oder Vernichtung der Bösen sind die Hauptakte dieses Dramas. Eine kosmische Eschatologie kennt auch Indien, aber nur im uneigentlichen Sinne, nämlich einer periodischen Zerstörung und Erneuerung der Welt (s. o. S. 159 f.).

5. Das Christentum ist eine Jenseitsreligion im überragenden Sinn[399]. Die Jenseitsvorstellungen des Judentums, des Parsismus und Griechenlands strömten in ihm zusammen. Die einzelnen Vorstellungen waren an sich keineswegs neu. Neu ist zweierlei: einmal der Glaube an die unmittelbare Nähe der Vollendung. Das Evangelium ist eine eschatologische Botschaft, vorbereitet durch die Predigt Johannes des Täufers von der Nähe des Gottesreiches (Mt. 3, 2). Dazu kommt der Glaube, daß Jesus sich als der Auferstandene und Lebendige seinen Jüngern geoffenbart und damit auch die Auferstehung der an ihn Glaubenden bekräftigt hat (1. Kor. 15, 12 ff.).

398 S. o. Anm. 374; *Paul Volz*, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen (1903), 1934²; *A. v. Gall*, Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926; *Friedrich Nötscher*, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, Münster 1938; *Jakob Taubes*, Jüdische Eschatologie, Bern 1940; *Sigmund Mowinckel*, He that comes, Oslo 1956; *H. Gross*, LThK 3², 1084 ff.

399 *Franz von Baader*, Über den christlichen Begriff der Unsterblichkeit im Gegensatz der älteren und neueren nichtchristlichen Unsterblichkeitslehren, Würzburg 1835; *Theodor Kliefoth*, Christliche Eschatologie, Leipzig 1886; *Leonhard Atzberger*, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896; *Georg Grupp*, Jenseitsreligion, Freiburg 1916²; *Engelbert Krebs*, Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten dargelegt, Freiburg 1918; *Paul Althaus*, Die letzten Dinge (1922), 1956⁶; *Michael Schmaus*, Von den letzten Dingen, Münster 1948; *Walter Nigg*, Das ewige Reich, Zürich 1954².

Emil Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zu Jenseitsglaube und Totenkultus der Antike (LQF), Münster 1928; *J. A. Fischer*, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I, München 1954; *A. M. Akylas*, Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, Diss. Jena 1888; *Joh. Ev. Niederhuber*, Die Eschatologie des hl. Ambrosius (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte), Paderborn 1907; *G. Arn. Agnel*, La mort et les morts d'après Saint Augustin, Paris 1916; *Joseph Turmel*, L'eschatologie à la fin du IV^e siècle, Paris 1908; *Erna Hirsch*, Tod und Jenseits im Spätmittelalter (Marburger phil. Diss.), Berlin 1927; *Friedrich von Hügel*, The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 Bde., London 1908, 1923²; *Ders.*, Eternal Life. A study of its implications and applications, London 1912; *Paul Althaus*, Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche, Gütersloh 1923³; *Heinrich Quistorp*, Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins, Gütersloh 1941; *Georg Hoffmann*, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie, Göttingen 1929; *Walter Künneth*, Unsterblichkeit oder Auferstehung, Berlin 1930²; *Hans Urs v. Balthasar*, Geschichte des eschatologischen Problems in der neueren deutschen Literatur, Diss. Zürich 1930.

Im auferstandenen Christus ragt der neue Äon in den jetzigen bereits herein; Diesseits und Jenseits sind nicht mehr radikal geschieden. Diese Todeswelt ist durchströmt von Kräften der neuen himmlischen Welt.

Die Entstehung des Glaubens der Jünger an die Auferstehung Jesu kann weder von der historischen Kritik noch von der modernen Psychologie geklärt werden (s. o. S. 490). Die neutestamentlichen Berichte zeigen eine Reihe von Widersprüchen; zwei ganz verschiedene Auffassungen ringen miteinander: eine stark realistische („Tastet und sehet", Luk. 24, 39) und eine geistig-ätherische („rühr mich nicht an", Joh. 20, 17). Der Auffassung von dem sinnlich wahrnehmbaren Auferstehungsleib steht die Theorie vom „Geistleib" oder „himmlischen Leib" gegenüber, der trotz einer organischen Kontinuität völlig verschieden ist vom „natürlichen" und „irdischen" Leib (1. Kor. 15, 35 ff.). Eine ähnliche Vorstellung ist die von einem „Überkleidetwerden" mit einem neuen Leib, der im Himmel bereitsteht (2. Kor 5, 1 ff.). Daneben steht die rein spiritualistische Auffassung der Auferstehung in der Gnosis des Hebräerbriefes und des Johannesevangeliums (s. u. S. 539). Aber über allen Verschiedenheiten besteht die Gewißheit, daß Jesus als der Lebendige sich seinen Jüngern bezeugt hat und daß die an ihn Glaubenden teilhaben dürfen an der Herrlichkeit des Auferstandenen, der „unseren Niedrigkeitsleib verklären und seinem Herrlichkeitsleib gleichgestalten wird" (Phil. 3, 21). Auf der Basis dieses Auferstehungsglaubens ruhen die verschiedenartigen Vorstellungen und Vorstellungskreise des Christentums. Diese Mannigfaltigkeit findet sich schon innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums.

a) Die Urform der christlichen Jenseitslehre ist die universal-eschatologische[400] (s. o. S. 529 ff.). Sie wurde von Muḥammad übernommen[401], der sie seinerseits von den syrisch-nestorianischen Christen empfangen zu haben scheint. Jesus und Muḥammad verkündeten die unmittelbare Nähe des Weltendes, der Auferstehung, des Weltgerichtes und der Vollendung der Welt durch die Aufrichtung des vollkommenen Reiches der Herrlichkeit und Seligkeit. In der neutestamentlichen Apokalypse verbindet sich diese Hoffnung mit

400 *Wilfred Monod,* L'espérance chrétienne. Le royaume. Thèse Paris 1901; *Ernst Teichmann,* Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, Freiburg 1896; *H. A. A. Kennedy,* St. Paul's Conception of the Last Things, London 1904; *E. v. Dobschütz,* The Eschatology of the Gospels, London 1910; *Gerardus Vos,* Pauline Eschatology, Grand Rapids 1953.

401 *M. Wolff,* Mohammedanische Eschatologie nach der Leipziger und der Dresdener Handschrift, zum ersten Mal arabisch und deutsch mit Anmerkungen hrsg., Leipzig 1872; *J. B. Rüling,* Beiträge zur Eschatologie des Islam, Diss. Leipzig 1895; *Rudolf Leszinsky,* Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie, Diss. Heidelberg 1909; *Miguel Asin Palacios,* La escatologia musulmana en la divina comedia, Madrid 1929; *Al Ghazālī,* Ad-Dourra al Fākhira, trad. *L. Gautier,* La perle précieuse, Genève 1878.

der Idee eines tausendjährigen Zwischenreiches[402], das eingeleitet wird durch die Auferstehung der Heiligen und Märtyrer und in dem diese regieren (Offb. 20, 4). Dann erst erfolgt der Endkampf und die allgemeine Auferstehung der Toten. Die Hoffnung, daß in der nächsten Zukunft das neue Jerusalem sich auf die Erde herabsenken werde (Offb. 21, 10), flammte von neuem auf in der montanistischen Bewegung (s. o. S. 282). Ihre Nichterfüllung zwang die christlichen Theologen zu einer erneuten Vergeistigung der Zukunftserwartungen. Nach Origenes ist der Auferstehungsleib kein menschenähnlicher Leib, sondern trägt die vollkommenste Form des Leibes, die der Kugel[403] (eine Auffassung, die kirchlicherseits verurteilt wurde[404]).

Verschiedenartig blieb in der christlichen Eschatologie die Auffassung vom Schicksal der Bösen und Dämonen. Jesus spricht von einem „Verderben" oder „Vernichten" (ἀπολλύναι) von Leib und Seele in der Feuerhölle (Matth. 10, 28). Die Vernichtung (καταργεῖν) aller dämonischen Mächte erwartet auch der Verfasser von 1. Kor. 15, anscheinend ein urchristlicher Gnostiker; diese ermöglicht erst, daß zuletzt „Gott alles in allen" sein werde (1. Kor. 15, 28). Diese Auffassung wurde von Origenes weitergebildet zu der Lehre von der ἀποκατάστασις ἁπάντων (der Ausdruck schon Ap. G. 3, 21)[405]. Christus selbst vermag nicht zur vollen Seligkeit zu gelangen, solange auch nur ein einziges Glied seinem Leibe fehlt, d. h. solange noch ein geschaffener Geist im Bösen oder Leid verstrickt ist[406]. Darum werden alle von Gott geschaffenen Geister, Menschen wie Dämonen, nach einer wenn auch noch so langen Periode der Läuterung zuletzt zur Seligkeit in Gott gelangen. Wenn auf diese Weise der gegenwärtige Äon zur Vollendung gelangt ist, beginnt ein neuer Äon mit einem neuen Sündenfall von Engeln und Menschen, einer neuen Erlösung und schließlichen Vollendung. Hier ist der Einfluß der indischen Lehre vom Rhythmus der Weltzeitalter (*kalpa*, s. o. S. 159 f.) ebenso zu erkennen, wie in der Auffassung von der noch unvollkommenen Seligkeit Christi der Einfluß der buddhistischen *Bodhisattva*-Idee (s. o. S. 407). In den Spuren des Origenes ging Gregor von Nyssa. Aber während jener nur eine temporäre ἀποκατά-

402 *Lorem Guy*, Le millénarisme dans ses origines et son développement, Paris 1904; *Hans Bietenhard*, Das tausendjährige Reich, eine bibl.-theol. Studie, Bern 1944; *H. Kraft*, RGG 1^3, 1651 ff.; *J. Michl*, LThK 2^2, 1058 ff.; *W. Bauer*, RAC 2, 1073 ff. (Lit.).

403 De oratione 31, 3; Werke, hrsg. v. *Koetschau* (GCS) II, 397.

404 *Denzinger*, Enchir. nr. 207.

405 *O. Riemann*, Die Lehre von der Apokatastasis, Magdeburg 1889; *Wilhelm Vollert*, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen, Leipzig 1897; *W. Stohmann*, Überblick über die Geschichte des Gedankens der ewigen Wiederkunft mit bes. Berücksichtigung der ‚Palingenesie' aller Dinge, Diss. München 1917; *Ludwig Lemme*, Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung, Berlin 1899; *J. Köstlin*, Apokatastasis, RE 1, 616 ff.; *Bertholet, Althaus*, RGG 5^2, 1907 ff.; *Chr. Lenz*, Apokatastasis, RAC 1, 510 ff.; *Loosen*, LThK 1^2, 709 ff.

406 In Levit. hom. 7, 2; Werke 6, hrsg. v. *Baehrens* 378 f.

στασις lehrte, vertritt dieser ihre Endgültigkeit. Trotz der kirchlichen Verurteilung der origenistischen Lehre[407] hat die Idee der *Apokatástasis* bis heute Vertreter in der östlich-orthodoxen Kirche[408]. Noch mehr Anhänger fand diese Lehre bei den freien protestantischen Geistern aller Jahrhunderte, bei Denk und den Wiedertäufern, in England bei J. W. Petersen, Jane Lead und bei dem Mystiker William Law, bei Jung Stilling, Oetinger und Bengel, zeitweise auch bei Zinzendorf, in neuerer Zeit bei Schleiermacher[409], Gustav Theodor Fechner, den beiden Blumhardt und dem indischen Evangelisten Sādhu Sundar Singh[410].

Im Gegensatz zu dieser Apokatastasis-Lehre hielt die katholische wie die protestantische Orthodoxie an der Ewigkeit der Höllenstrafen[411] fest, und zwar unter Berufung auf angebliche Jesusworte (Mt. 18, 8; 25, 41; Mk. 9, 43. 48). Dante hat in seinem *Inferno* dieser Lehre von der Unwiderruflichkeit der Höllenqualen mit seinem „Lasciate ogni speranza voi ch'entrate" (Inferno III) gewaltigen Ausdruck gegeben. Aber viele christliche Fromme konnten sich bei dieser Lehre, welche mit der ewigen Liebe Gottes in unversöhnlichem Widerspruch steht, nicht beruhigen. Die Mystikerin Juliana von Norwich empfing eine göttliche Offenbarung, daß Gott auf Wegen, die der Mensch nicht kenne, alles gutmachen werde[412]. Katharina von Genua glaubte, daß die Strahlen der göttlichen Liebe selbst in die Hölle herabreichten und den Verdammten Milderung und Erquickung in ihren Qualen brächten[413]. Der katholische Systematiker Herman Schell beschränkte die ewigen Höllenstrafen auf die „Sünde mit erhobener Hand", die Sünde gegen den Heiligen Geist, den radikalen Gotteshaß[414]. Andere Theologen rechnen die Harmonisierung der göttlichen Barmherzigkeit, die eine Beseligung aller Menschen will (1. Tim. 2, 4), mit der Gerechtigkeit, welche die ewige Verwerfung der schweren Sünder fordert, zu den unlösbaren Aporien des menschlichen Geistes.

b) Mit der universal-eschatologischen Vorstellung kreuzt sich seit der frühchristlichen Zeit ständig die orphisch-platonische Jenseitslehre. Die Seele wird beim Tode von den Fesseln des Leibes befreit und geht unkörperlich in die ewige Welt ein. Sie wird im Augenblick des Todes oder unmittelbar nachher

407 *Denzinger*, Enchir. 223.
408 *Heiler*, UO 237 f.
409 Über die Lehre von der Erwählung, 1819, Gesammelte Werke I, 2, 395 ff.
410 *Heiler*, SSS 4175 ff.
411 *Robert Falke*, Die Lehre von der ewigen Verdammnis mit besonderer Berücksichtigung des Konditionalismus, der Apokatastasis und der Seelenwanderung, Eisenach 1892.
412 Sixteen revelations of *Mother Juliana of Norwich* with a preface by *G. Tyrrell*, London 1902, 73 ff.
413 *Friedrich v. Hügel*, Mystical Element II, 225 f.
414 Katholische Dogmatik IV, Paderborn 1893, 879 ff.

einzeln von Gott gerichtet, wie schon der christliche Gnostiker im Hebräerbrief lehrt (9, 27). Ein doppelter Zustand der Seele nach dem Tode – die Erquickung der Gerechten im Schoße Abrahams und die Peinigung der Bösen in der Feuerhölle – wird bereits im Gleichnis vom armen Lazarus und dem reichen Prasser (Luk. 16, 19 ff.) vorausgesetzt. Auf Grund des individuellen Gerichtes gehen die Sündlosen sogleich in den Himmel, die Bösen in die Hölle ein. Die erste anschauliche Beschreibung des Schicksals der Seelen im Paradies und in der Hölle enthält die von orphischen Gedanken beeinflußte Petrus-Apokalypse[415]. Das Paradies wird geschildert als ein unermeßlich großer Raum außerhalb unserer Welt, überflutet von strahlendem Licht, übersät mit unverwelklichen Blumen, durchduftet von Wohlgerüchen, erfüllt von stets grünenden und herrliche Früchte tragenden Pflanzen. Die Paradiesbewohner tragen Lichtgewänder, die nicht minder schön sind als ihr Wunderland, und loben Gott mit frohlockender Stimme. Diesen Paradieseswonnen der Gerechten stehen gegenüber die Höllenqualen der Bösen, die, differenziert nach der jeweiligen Sünde, mit Dantescher Farbigkeit geschildert werden. So werden die Mörder in einer Schlucht von Würmern zernagt; die Frauen, welche die Frucht abgetrieben haben, sitzen bis an den Hals im Blut, wobei von den unzeitig geborenen Kindern Feuerflammen ausgehen und jenen ins Gesicht schlagen. Die Verleumder zerbeißen sich die Lippen und bekommen glutflüssiges Eisen in die Augen eingegossen; die Unbarmherzigen müssen in Lumpen eingehüllt sich auf glühenden Kieselsteinen wälzen; die Homosexuellen werden unaufhörlich von einem Abhang herabgestürzt und müssen dann wieder hinaufklettern; die vom Glauben Abtrünnigen werden in Pfannen geröstet usw. (Auch der Ḳorān enthält ähnliche Schilderungen der höllischen Qualen, doch beziehen sie sich in ihm auf die bei der Auferstehung mit den Leibern wiedervereinigten Seelen.)

c) Die Verbindung der urchristlichen Eschatologie mit der orphisch-platonischen Jenseitslehre erzeugte verschiedene Mischformen. In dem Maße, als die Wiederkunft des Herrn, welche die älteste Gemeinde in der allernächsten Zeit erwartet hatte, sich hinausschob, wurde die Frage immer brennender, welches das Schicksal der Abgeschiedenen in der Zeit zwischen dem Tod des einzelnen und der allgemeinen Auferstehung sei. So entstand die Lehre von einem „Zwischenzustand" (μέση κατάστασις, *medius status*)[416], der freilich auf verschiedene Weise vorgestellt wurde.

1. Die älteste Auffassung ist die Lehre vom Seelenschlaf (ψυχοπαννυχία)[417],

415 *Albrecht Dieterich*, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse, Leipzig (1893), 1913²; *J. A. Mac Culloch*, Eearly Christian Visions of the Other World, Edinburgh 1912.

416 *Conrad Fink*, Die Lehre von der μέση κατάστασις in der orthodoxen Kirche, ihre Grundlagen und ihre Entwicklung, Masch. Diss. Marburg 1944; *Heiler*, UO 232 ff.

417 *G. Schulemann*, LThK 9, 114; *Heiler*, UO 437 f.

die schon im 1. Thessalonicherbrief (4, 15 f.) vorausgesetzt ist: Die Schlafenden werden am jüngsten Tag durch den Hall der Posaune geweckt, während die noch Lebenden in die Wolken entrückt und dem Herrn entgegengeführt werden. Diese Vorstellung erhielt sich besonders in der ostsyrischen (später nestorianischen) Kirche[418]. Als Semiten teilten die syrischen Christen die realistische Auffassung der Juden, welche kein volles Fortleben der durch den Tod vom Leibe getrennten Seele kannten. (Von den nestorianischen Christen hinwiederum übernahm Muḥammad die Lehre vom Seelenschlaf. Ḳorān 50, 19). Diese Anschauung fand auch im abendländischen Christentum Vertreter. Martin Luther vertrat die Anschauung, daß „die Seelen der Gerechten schlafen und bis zum Tage des Gerichts nicht wissen, wo sie sind" (Briefe, hrsg. Enders, 3 S. 268); „sie fühlen oder sehen nichts . . ., und wenn sie auferweckt werden, wissen sie nicht, wo sie gewesen sind" (Erl. ²3, 73); der Tod ist für sie „ein feiner, süßer, kurzer Schlaf"; sie „ruhen wie in einem Ruhebettlein", befreit von Angst und Not, ohne alle Sorge (Erl. 14², 364). Die Stätte dieses Schlafes wird als „Seelenkämmerlein" und „Schoß Christi" bezeichnet. Diese Anschauung ist heute in evangelischen Gemeinschaften, zumal bei den Adventisten und Apostolischen, aber auch bei einzelnen Theologen zu finden. Besonders kennzeichnend ist das Fürbittegebet für die Toten in der katholisch-apostolischen (irvingianischen) Liturgie: „Laß sie ruhen in deinem Frieden und erwachen zu einer fröhlichen Auferstehung." [419]

2. Die vorherrschende Auffassung der alten Kirche wie der heutigen Kirchen des Ostens geht jedoch in eine andere Richtung. Nach ihr befinden sich die Abgeschiedenen in einem bewußten Zustand des Wartens auf den Jüngsten Tag, auf Auferstehung, Gericht, Belohnung und Bestrafung. In diesem Wartezustand nehmen die Dahingeschiedenen ihr ewiges Schicksal bereits vorweg: die Guten empfinden einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, die Bösen eine Vorahnung der Höllenqualen. Der Ort dieses Wartens wird ganz verschieden gedacht. Die einen suchen ihn in der Unterwelt, wobei diese abgeteilt erscheint in das Paradies oder den „Schoß Abrahams" und den Ort der Finsternis, den Abgrund oder Höllenkerker. Die anderen sehen den Ort der Gerechten im „irdischen Paradies", d. h. in jener Stätte, in welcher die Ureltern der Menschheit bis zu ihrer Ausstoßung nach dem Sündenfall gelebt hatten und die sich jetzt an einem unzugänglichen Platz der Erde befinden soll; sie wird als „Ort der Erquickung *(locus refrigerii)*[420], des Lichtes und des Friedens" [421] bezeichnet. Diese Vorstellung liegt den liturgischen Totengebeten

418 So schon *Aphraates*, „der persische Weise" (um 340), Demonstr. 6, 14; 8, 18 f.; 22, 6; Aphraates, des persischen Weisen Homilien, übers. v. *G. Bert* (TU 3, 3 f.), Leipzig 1888.

419 Die Liturgie und andere Gottesdienste der Kirche, Zürich 1910, 16.

420 Über diese vorchristliche Vorstellung *Cumont*, OR 274 f. Vgl. u. Anm. 426.

421 Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche, übers. v. *P. Mazerath*, Paderborn 1939.

der meisten östlichen Kirchen wie der alten lateinischen Kirchen des Westens zugrunde. Solange die Seelen sich in diesem „Zwischenzustand" befinden, ist die endgültige Entscheidung über ihr Schicksal noch nicht gefallen. Dieses kann vielmehr wirksam beeinflußt werden durch Fürbittegebete und Almosen der Gläubigen, vor allem durch die Darbringung des eucharistischen Opfers. Und zwar erstreckt sich dessen Einwirkung sowohl auf die Gegenwart wie auf die Zukunft: im Zwischenzustand erlangen so die Toten Erquickung und Erleichterung, beim Endgericht Bewahrung vor dem Zorn Gottes.

3. Die dritte Form, in welcher der Zwischenzustand gedacht wird, ist das „Reinigungsfeuer" (πῦρ καθάρσιον, *purgatorius ignis*)[422] oder der „Läuterungsort" *(purgatorium).* Die Väter dieser christlichen Lehre sind Clemens von Alexandrien und Origenes. Bestimmt von der auf Heraklit zurückgehenden stoischen Lehre von der ἐκπύρωσις, des allgemeinen Brandes am Ende einer Weltperiode, und von der paulinischen Idee einer Feuerläuterung des Menschen beim Endgericht (1. Kor. 3, 13 ff.), die persischen Ursprungs ist (s. o. S. 185), vertraten die beide Alexandriner die Auffassung, daß die fortschreitende Läuterung, der im Jenseits der einzelne Mensch unterworfen wird, als eine Reinigung durch Feuer (διὰ πυρὸς κάθαρσις)[423] zu denken sei, wobei dieses Reinigungsfeuer als ein geistiges „vernünftiges" (πῦρ φρόνιμον)[424] gekennzeichnet wird; „jeder Sünder entzündet sich selber die Flamme seines eigenen Feuers und wird nicht in ein Feuer geworfen, das schon vorher von einem anderen entzündet worden ist oder vor ihm bestanden hat" (Orig., De princ. II, 10, 4). Nach dieser alexandrinischen Auffassung, die in der origenistischen Lehre von der *Apokatastasis* (s. o. S. 533 f.) ihre volle Durchbildung erhielt, werden alle durch Sünde befleckten Geister, auch die Dämonen, in diesem geistigen Feuer, wenn auch in langen Zeiträumen, geläutert und schließlich zur Gottesanschauung befähigt. Diese Auffasung von der Zeitlichkeit der Höllenstrafen stimmt mit der hinduistischen und buddhistischen Auffassung von der Hölle[425] überein.

Während diese Lehre vom Reinigungsfeuer in der östlichen Kirche durch die Verurteilung der origenistischen Theorie der Apokatastasis diskreditiert wurde, fand sie im Abendland, vor allem durch Gregor den Großen, Aufnahme, freilich in einer stark umgebildeten und vergröberten Form[426]. Nach

422 *Origenes,* C. Cels. V, 15, Origenes Werke, hrsg. *Koetschau* II, 16; *G. Anrich,* Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Theologische Abhandlungen, Festgabe für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 97–120.

423 *Clemens,* Strom. VI, 9; Werke, hrsg. v. *O. Stählin* 2, 332.

424 *Origenes,* De or. 29, 15; Origenes Werke, hrsg. v. *Koetschau* II, 390.

425 *Lucian Scherman,* Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur, Leipzig 1892; *Glasenapp,* Hinduismus 245 f.

426 Dialog. IV, 39, 55; *Bernhard Bartmann,* Das Fegfeuer, Paderborn (1929), 1934[3]; *Marcus Landau,* Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre, Heidelberg1909; *A. Stuiber,* Refrigerium interim, Bonn 1957; *F. Schmidt-Clau-*

der mittelalterlichen Auffassung werden alle diejenigen, welche mit läßlichen Sünden belastet oder ohne für bereits nachgelassene schwere Sünden hinreichend Buße getan zu haben von hinnen scheiden, im Reinigungsort geläutert, bis sie, von allen Schlacken ihrer Sündigkeit gereinigt, imstande sind, zur Gottanschauung zu gelangen. Die im Zustand der schweren Sünde ohne Reue Abgeschiedenen fahren sogleich zur Hölle, während die von Sünden und Sündenfolgen befreiten Seelen sofort zur Gottanschauung im Himmel gelangen. Die Reinigungsstrafen werden an einen besonderen Ort verlegt, der meist im Erdinnern gesucht wird; das Reinigungsfeuer wird von der Volksfrömmigkeit und großenteils auch von der scholastischen Dogmatik als ein materielles Feuer vorgestellt. Die Mystiker vertreten freilich meist eine sublime und geistige Auffassung, so Katharina von Genua[427], die betont, daß Gott selbst das Feuer der Läuterung für die noch Unvollkommenen, wie das Licht der Seligkeit für die Vollkommenen sei, und daß die ihrer Sündigkeit bewußte Seele sich freiwillig in einem Akt der Gottesliebe und Reue in dieses geistige Feuer stürze. Die Fegfeuerstrafen tragen nach der römischen Lehre sühnenden und genugtuenden Charakter. Sie können gemildert und abgekürzt werden durch die Gebete und Almosen der Gläubigen, durch die Zuwendung von „Ablässen", d. h. die kirchliche Nachlassung von zeitlichen Sündenstrafen, kann *per modum suffragii* den „armen Seelen im Fegfeuer" zugewandt werden. Als das wichtigste Mittel zur Abkürzung der Fegfeuerqualen gilt die Darbringung des Meßopfers; wird dieses auf einem vom Papst „privilegierten" Altar gefeiert, so wird die Seele des Verstorbenen sogleich aus dem Fegfeuer befreit. Beim Weltende hört der Zwischenzustand des Fegfeuers auf. Die bei der Auferstehung mit ihren Leibern wiedervereinigten Seelen erscheinen vor dem Richtstuhl Christi zum „allgemeinen Gericht", um dann mit Leib und Seele ewig Gottes Herrlichkeit zu kosten oder ewige Qualen in der Feuerhölle zu erleiden. In Dantes „Divina Commedia"[428] mit ihrer Dreiteilung: *Inferno, Purgatorio, Paradiso* hat diese abendländische Jenseitsauffassung ihre unvergängliche dichterische Gestalt erlangt. Auf dem Konzil von Trient erhob die römische Kirche die Lehre vom Purgatorium zum verpflichtenden Dogma (Sess. 25).

Obgleich der Protestantismus einig ist in der Ablehnung der römischen Purgatoriumslehre, ist seine Auffassung vom künftigen Leben außerordent-

sing, RGG 2^3, 890 ff. (teilweise fehlerhaft); *Closs, Gnilka, K. Rahner, Braunfels*, LThK 4^2, 49 ff. (Lit.); *Peuckert*, HWDA 2, 1294 ff.

427 *F. v. Hügel*, Mystical Element of Religion, as studied in St. Catherine of Genoa I, 283 ff., II 230 ff.

428 *H. Gmelin*, RGG 2^3, 32 ff. (Lit.). Viel religionsgeschichtlich Bedeutsames: *Franz Hettinger*, Die Göttliche Komödie des Dante Alighieri, Freiburg 1889; *E. Blochet*, Les sources orientales de la Divine Comédie, Paris 1901; *Miguel Asin Palacios*, La Eschatologia Musulmana en la Divina Comedia, Madrid 1919; *August Rüegg*, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina Commedia", 2 Bde., Einsiedeln-Köln 1945.

lich vielgestaltig. Neben der Lehre vom Seelenschlaf steht die Annahme einer sofortigen doppelten Entscheidung (Himmel oder Hölle), daneben die Lehre von einem Zwischenzustand als einem Zustande der Entwicklung. In der heutigen protestantischen Theologie ist weit verbreitet die Ablehnung des „platonisch-hellenistischen" Unsterblichkeitsglaubens[429] durch die Auffassung, daß beim Tode Leib und Seele völlig „zerstört" würden und daß Gott am Jüngsten Tage einen neuen Menschen mit Leib und Seele schaffe[430].

d) Neben der urchristlich-eschatologischen und der orphisch-platonischen Auffassung steht noch eine dritte Auffassung vom ewigen Leben, welche die beiden anderen Bildkomplexe als nebensächlich beiseite schiebt. Die Gemeinschaft mit Gott im unerschütterlichen Glauben schließt bereits das ewige Leben in sich, wie dies schon im 73. Psalm ausgesprochen ist (s. o. S. 529). Am gewaltigsten ist dieser Gedanke vom Verfasser des vierten Evangeliums formuliert worden, der in bewußten Gegensatz zum Zukunftsgemälde der urchristlichen Eschatologie tritt. Christus spricht bei Johannes: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der *hat* das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode hindurchgedrungen zum Leben. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde und *ist schon jetzt da,* daß die Toten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben" (Joh. 5, 24 f.). Die Auferstehung ist für diesen frühchristlichen Gnostiker nicht ein Ereignis, das beim Ende der Welt sich abspielt, sondern gegenwärtiges Heilsgut: „*Ich* bin die Auferstehung und das Leben" (Joh. 11, 25). Das Gericht ist nicht eine futurische Größe, sondern eine gegenwärtige, es vollzieht sich immanent an den Seelen: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet" (Joh. 3, 18). Himmel und Hölle sind in der Brust eines jeden Menschen. Es waren vor allem die deutschen Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts, welche die Gegenwart von Himmel und Hölle in der Menschenseele mit besonderem Nachdruck betont haben. Angelus Silesius hat in seinem „Cherubinischen Wandersmann" diesem Gedanken Ausdruck gegeben:

Halt an, wo läufst du hin? der Himmel ist in dir;
suchst du ihn anderswo, du fehlst ihn für und für (I, 82).

In' Himmel kommst du nicht (laß nur von dem Getümmel),
du seist denn selbst zuvor ein lebendiger Himmel (V, 52).

Christ, schätze dir die Reis' in' Himmel nicht so weit;
der ganze Weg hinein ist keines Schrittes breit (V, 67).

Der Weise, wann er stirbt, begehrt in' Himmel nicht;
er ist zuvor darin, eh' ihm das Herze bricht (V, 68).

429 Bahnbrechend war *Ludwig Reinhardt,* Kennt die Bibel ein Jenseits? München 1900.

430 *Walter Künneth,* Theologie der Auferstehung (1933), 1951[4]; *P. Althaus,* RGG 1[3], 696 ff.

Friedrich Schleiermacher hat in seinen „Reden über die Religion", diesem Dokument einer modernen Mystik, die Auffassung von der Gegenwart des ewigen Lebens in der Welt in dem viel zitierten Wort ausgesprochen: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion." [431] Ähnlich sagt Fichte: „Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetz zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig." [432]

431 2. Rede. hrsg. v. *Rudolf Otto* 68.
432 Die Bestimmung des Menschen, Sämtl. Werke, Berlin 1845, 289 f.

C. DIE ERLEBNISWELT DER RELIGION[1]

Unendlich vielgestaltig ist die Vorstellungswelt der Religion von Gott, Gottes Wirken in Welt und Seele und vom Schicksal der Seele nach diesem irdischen Leben. Diese Vorstellungen können ganz verschiedenartig sein bei

1 *Heiler,* Die Entwicklung der Religionspsychologie, Das Neue Jahrhundert 6 (1914) 318 ff., 326 ff., 341 ff., 352 ff.; *William James,* The varieties of religious experience (1902), 1913[24]; Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien z. Psychologie u. Pathologie d. religiösen Lebens, bearb v. *Georg Wobbermin,* Leipzig (1907), 1914[2]; *C. A. Coe,* The Psychology of Religion, Chicago 1916; *Traugott Konstantin Österreich,* Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917; *Rudolf Otto,* Das Heilige (1917), München 1958[29/30]; *Ders.,* Aufsätze das Numinose betreffend (1923), München 1932[5/6]; *Georg Wunderle,* Das religiöse Erleben, Paderborn 1922; *Ders.,* Einführung in die moderne Religionspsychologie, München 1923; *James Bisset Pratt,* The Religious Consciousness. A psychological study, N.Y. 1920; *Georg Runze,* Psychologie der Religion, in: *Rudolf Kafka,* Handbuch der vergleichenden Psychologie, München 1922, II, 93–180; *Karl Girgensohn,* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage (1923), hrsg. v. *Werner Grühn,* Gütersloh 1930[2]; *Werner Grühn,* Religionspsychologie, Breslau 1926; *Ders.,* Die Frömmigkeit der Gegenwart, Grundtatsachen der empirischen Psychologie, Münster 1956; *P. Hofmann,* Das religiöse Erlebnis, seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch, Charlottenburg 1925; *Robert H. Thouless,* Religionspsykologi, Stockholm 1926; *Eivind Berggrav,* Den religiøse følelse i sundt sjeleliv etc., Oslo 1927; Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben, übers. v. *H. Günther,* Göttingen 1929; *O. Lemarié,* Etude de psychologie religieuse, Paris 1934; *Alfons Maria Wachsmann,* Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen, Paderborn 1935; *Robert Kiefer,* Nietzsche als Religionspsychologe, Wien 1937; *Hans Schär,* Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1946; *Georges Bergner,* Traité de psychologie de la religion, Lausanne 1946; *R. Jelke,* Grundzüge der Religionspsychologie, Heidelberg 1948; *K. Radakovic,* Das religiöse Erlebnis, Graz 1951; *Willi Hellpach,* Grundriß der Religionspsychologie, Stuttgart 1951; *W. Trillhaas,* Die innere Welt (2. umg. Aufl. der Grundzüge der Religionspsychologie), München 1953; *L. W. Grensted,* The Psychology of Religion, N.Y. 1952; *W. H. Clark,* The Psychology of Religion, London 1958; *P. E. Johnson,* Psychology of Religion, Abingdon 1959; Readings in the Psychology of Religion, ed. *Otto Strunk* jr., Abingdon 1959; *W. Berner,* Inhalt und Grenze der religiösen Erfahrung, eine Untersuchung der Probleme der religiösen Erfahrung in der Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs, Bern-Stuttgart 1955.

J. W. Hauer, Die Religionen I: Das religiöse Erleben auf den unteren Stufen, Stuttgart 1923; *Paul Radin,* Die religiöse Erfahrung der Naturvölker (Albae Vigiliae NF 11), Zürich 1951; *R. Thurnwald,* Des Menschengeistes Erwachen, Wachsen und Irren. Versuch einer Paläopsychologie von Naturvölkern, Berlin 1951.

gleichen Erlebnissen. Das schlagendste Beispiel hierfür ist die Mystik, deren Erlebnisse (innerhalb bestimmter Typen) dieselben sind in den verschiedensten Religionen, Konfessionen und Kirchen, Rassen und Völkern, Kulturen und Zeiten[2]. Die Ekstase kann sich mit Tao, Ātman-Brahman, Viṣṇu-Kṛṣṇa, Śiva, Kālī-Durgā, mit Isis und Attis, mit Christus verknüpfen[3]. Die Heilsgeschichte, welche die Gewißheit der göttlichen Gnade verbürgt, kann ebenso das vorzeitliche Gelübde Buddha Amitābhas (s. o. S. 502), Israels Auszug aus Ägypten wie das Kreuz Christi sein, ohne daß das Erlebnis des Glaubens, des Vertrauens, der Zuversicht und der Geborgenheit sich ändert. Goethe sagt sehr kennzeichnend in „Dichtung und Wahrheit" (Buch 14):

„Beim Glauben, sagte ich, komme alles darauf an, daß man glaube; was man glaube, sei völlig gleichgültig. Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerschütterlichkeit dieses Zutrauens komme alles an; wie wir uns aber dieses Wesen denken, dies hänge von unseren übrigen Fähigkeiten, ja von den Umständen ab, und sei ganz gleichgültig. Der Glaube sei ein heiliges Gefäß, in welches ein jeder sein Gefühl, seinen Verstand, seine Einbildungskraft, so gut als er vermöge, zu opfern bereit stehe."

Ein solches Erlebnis kann sich auch auf rein profane Gegebenheiten stützen. An starken und suggestiven politischen Persönlichkeiten kann sich ein Glaubenserlebnis entzünden, wie an geliebte Menschen ein mystisches Erlebnis des *summum bonum* sich heften kann. Es gibt religiöse, erotische und künstlerische Ekstasen. Der Unterschied des religiösen Erlebnisses vom ‚profanen' liegt ausschließlich in der Bezogenheit auf das Überirdische, Transzendente, Jenseitige. Auf dieses Transzendente sind ganz bestimmte Erlebnisse gerichtet, welche in der Religion aller Völker und Zeiten wiederkehren.

2 *Adalbert Merx*, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Akad. Rede Heidelberg 1893; *Evelyn Underhill*, Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness, London (1911), dt. Mystik, übers. v. *Helene Meyer-Frank* und *Heinrich Meyer-Benfey*, München 1928; *Rufus M. Jones*, Studies in Mystical Religion, London 1919; *G. Mehlis*, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, München 1927; *U. Grønbech*, Mystik i Österland och västerland, Stockholm 1926; *Rudolf Franz Merkel*, Die Mystik im Kulturleben der Völker, Hamburg 1940; *Seldon Cheney*, Men who have walked with God, N.Y. (1945) 1946[6], dt. Vom mystischen Leben. Geschichte der Mystik, Wiesbaden 1949; *W. R. Inge*, Mysticism in Religion, London 1948, dt. Vom mystischen Leben. Geschichte der Mystik in den verschiedenen Zeitaltern, Wiesbaden 1949; *Carl Albrecht*, Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951; *D. T. Suzuki*, Mysticism, Christian and Buddhist, London 1957; *Josef Bernhart*, Das Mystische, Frankfurt 1953; *L. Gardet*, Expériences mystiques en terre non-chrétienne, Paris 1953; *Oskar Söhngen*, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Diss. Bonn 1923; *Heiler*, RGG 4[3], 1239 ff.; *Gerda Walther*, Phänomenologie der Mystik, Freiburg 1955[2]; *R. C. Zaehner*, Mysticism Sacred and Profane, London 1957; dt. Mystik religiös und profan, Stuttgart 1961.

3 S. u. S. 554 f.

I. DIE GRUNDFORMEN DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES

1. Das religiöse Grunderlebnis, das Substrat allen religiösen Erlebnisses, ist die Ehrfurcht, griechisch αἰδος, heilige Scheu, englisch *awe*, lateinisch *religio* (s. o. S. 2). Dieses Erlebnis umfaßt Beugung (Ehrerweis, Selbstverdemütigung), Furcht, Bewunderung, Sehnsucht und Hingabe. Es kommt über einen Menschen besonders beim Betreten eines heiligen Raumes.

> Gott ist gegenwärtig,
> Lasset uns anbeten
> und in Ehrfurcht vor ihn treten.
> Gott ist in der Mitten.
> Alles in uns schweige
> und sich innigst vor ihm beuge.
> Wer ihn kennt, wer ihn nennt,
> schlag die Augen nieder;
> kommt, ergebt euch wieder.

So heißt es in einem bei Beginn des evangelischen Gottesdienstes vielgesungenen Lied Gerhard Tersteegens. Der spontane Ausdruck dieser Ehrfurcht ist der Gebetsgestus, zumal das Sichniederwerfen und Knien (s. o. S. 321 f.).

2. Die Ehrfurcht wird zur Furcht[4] beim Zurücktreten der Bewunderung und Sehnsucht. Eine so große Bedeutung kommt der Furcht zu, daß Lucretius in ihr die Quelle des Götterglaubens sah: „Primus in orbe deos fecit timor" („als erste hat in der Welt die Furcht die Götter geschaffen"). Dieses Wort enthält einen Wahrheitskern. Ein großer Teil der praktischen Religion primitiver Völker ist Furcht vor Tabu-Objekten, Zauberern und Geistern, besonders Totengeistern. Die antiken Götter sind großenteils gefürchtet, einzelne haben einen ausgesprochen schreckhaften Charakter, und zwar nicht nur kriegerische Gottheiten, sondern selbst Muttergöttinnen, die wie Ištar und Kālī-Durgā eine furchtbare und eine milde Seite haben. Furchtbaren Charakter trägt auch Jahwe, ursprünglich ein Berg-, Gewitter- und Vulkangott. Noch der prophetische Gottesglaube legt den Nachdruck auf die Furcht. „Die Furcht des Herrn, das ist Weisheit" (Hi. 28, 28), sie ist „der Weisheit Anfang" (Ps. 111, 10), „der rechte Gottesdienst" (Sir. 1, 17); „dienet dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern (Ps. 2, 11). Bis in die neutestamentliche Frömmigkeit hinein erstreckt sich die Furcht: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern" (Phil. 2, 12); „schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen"

4 *S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel,* Vrees en religie, En psychologisch onderzoek toegepast op Nieuw-Testamentische gegevens, Utrecht 1920; *Wilhelm Lütgert,* Die Furcht Gottes, Martin-Kähler-Festschrift 1905, 165 ff.; *Reinhold Sander,* Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum, Stuttgart 1935.

Hebr. 10, 31). Luther sagt im „Kleinen Katechismus“: „Gott dräuet zu strafen alle, die dies Gebot übertreten; darum sollen wir uns fürchten für seinem Zorn“ (Erl. 21, 12).

Die Tendenz der höheren Religion geht jedoch auf eine Zurückdrängung und Überwindung der Furcht durch Zuversicht und Liebe. Dies gilt vor allem vom Neuen Testament, in dem immer wieder die Mahnung erklingt: „Fürchtet euch nicht“ (z. B. Luk. 2, 10). Der Apostel sagt: „Ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: ‚*Abba*, Vater!‘“ (Röm. 8, 15). In der johanneischen Mystik ist die Furcht auf der höchsten Stufe gänzlich verbannt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe“ (1. Joh. 4, 18).

Die Höhenlage der paulinischen und johanneischen Mystik ist im Christentum nicht festgehalten worden. Furchtmotive finden sich in weitem Maße in der katholischen Frömmigkeit, vor allem die Furcht vor den ewigen Höllenstrafen. Der nach Heilsgewißheit verlangenden Kämmerin Gregoria erklärte Gregor der Große, sie dürfe nicht zur Ruhe kommen, sie müsse vielmehr ständig mißtrauisch und von Furcht erfüllt sein: semper suspecta, semper trepida[5]. Das Furchtmotiv ist eines der stärksten Mittel der kirchlichen Massenerziehung. Es ist eingefügt in die kirchliche Bußlehre, welche eine doppelte Reue[6] unterscheidet: Reue aus Furcht vor ewiger Strafe und Reue aus Liebe zu Gott. Die erstere Reue vermag nur in Verbindung mit der Beicht und priesterlichen Absolution die heiligmachende Gnade wiederherzustellen und den Eingang in den Himmel zu öffnen. Die mittelalterliche Frömmigkeit konzentriert sich auf Christus als den furchtbaren Weltenrichter:

> quantus tremor est futurus,
> quando iudex est venturus,
> cuncta stricte discussurus[7].

Maria hingegen verkörpert die fürbittende Liebe; sie stillt den Zorn ihres Sohnes dadurch, daß sie ihm ihre mütterlichen Brüste zeigt[8].

Neben der Furcht vor dem gewaltigen rächenden und richtenden Gott steht eine andere Art von Furcht: die *Angst*[9] der Gottesferne und Gottverlassenheit. Die höhere Frömmigkeit ist nicht nur freudige Zuversicht und Seligkeit, sondern kennt schauervolle Zustände der Einsamkeit, Leere, Wüste, Dürre und Angst; die Mystiker bezeichnen sie als die „dunkle Nacht der Seele“, das

5 Epist. lib. VII, 25; Mi PL 57, 877.
6 *A. Landgraf*, Reue, LThK 8, 848 ff. (Lit.); *Georg Wunderle*, Zur Psychologie der Reue, Ergebnisse einer Umfrage, Tübingen 1921.
7 Dies irae des *Thomas von Celano*.
8 *Heiler*, Die Madonna als religiöses Symbol, ErJb 1934, 297 ff.
9 *Oskar Pfister*, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944.

exilium cordis, das *„infernum temporale“* [10]. Die „Dürre“ *(siccitas)* ist besonders im Leben der affektiven Mystiker zu finden als Reaktion auf die gefühlsgesättigten Erlebnisse der Wonne [10a]. Auch Luther kennt diese schaurigen Zustände [11], die er überwand durch das Erlebnis der Gewißheit der Rechtfertigung. Die Angst treibt den Frommen in das brünstige Gebet hinein, in dem der Umschwung zur Zuversicht und zum Vertrauen erfolgt [12].

3. Das der Furcht konträre Erlebnis ist der G l a u b e , das V e r t r a u e n , die Z u v e r s i c h t als Hoffnung und als gegenwärtige Gewißheit, Sicherheit, Geborgenheit. Ohne Vertrauen gibt es keine Gebetsfrömmigkeit. Das Vertrauen ist eines der Gebetsmotive; es wächst und steigert sich im Gebet [13]. Es bezieht sich auf die Macht und Güte, Hilfsbereitschaft und Gebefreudigkeit der Gottheit. Die höchste Stufe und die reinste Darstellung erlangt es in der prophetischen Frömmigkeit. Der gewaltigste Ausdruck des prophetischen Vertrauens auf den mächtigen und gnädigen Gott sind die Psalmengebete des Alten Testamentes: „Du bist mein Fels und meine Burg, um deines Namens willen wollest du mich leiten und führen“ (Ps. 31, 4). „Auf dich vertraue ich, Jahwe, laß mich nimmermehr zu Schanden werden“ (Ps. 71, 1).

Die Geborgenheit bewährt sich gerade inmitten der Gefahr: „Auch wenn ich wanderte im finstern Tal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich“ (Ps. 23, 4). Das Hohelied der Geborgenheit ist Ps. 91, den Benedictus als Hauptpsalm des Nachtgebetes erwählt hat: „Er wird dich mit seinen Fittichen decken und deine Zuversicht wird sein unter seinen Flügeln; seine Treue ist Schirm und Schild“ (Ps. 91, 4). Die Gottgewißheit, die geradezu als „Gott-haben“ [14] bezeichnet wird, ist so groß, daß sie unerschütterlich bleibt angesichts des völligen äußeren Zusammenbruchs: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Ob mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch meines Herzens Trost und mein Teil“ (Ps. 73, 25 f.). Luther (in Gen. en. 49) sagt: „Wer da gläubet, daß er einen gnädigen Gott und Vater hat, daß Christus, der Sohn Gottes, den Tod, die Sünde, Hölle und Teufel vernichtet hat, sollte der nicht fröhlich sein und sich darüber freuen? Ja, er sollte durch eiserne Berge und durch allerlei Widerwärtigkeit hindurchgehen mit unerschrockenem und unüberwindlichem Gemüte und soll gewißlich dafür halten, daß alles mit eitel Honig, Milch und köstlichem Wein fließe.“ [15]

10 *Underhill,* Mystik 494–538; *Heiler,* Der Katholizismus 505 ff.
10a Außerchristliche Beispiele bei *G. U. Pope,* The Tiruvāçagam ... of Māṇikka Vāçagar, Oxford 1900, 49 ff.; Gedichte der indischen Liebesmystik (Krishna und Rādhā), hsg. *Hermann Goetz* und *Rose-Ilse Munk-Goetz,* Leipzig 103 ff.
11 Weim. I, 557 f.
12 *Heiler,* Gebet 379 ff.
13 *Heiler,* Gebet 381 ff.; *J. G. Tasker,* Certainty, ERE 3, 325 ff.
14 *H. Hanse,* „Gott haben“ in der Antike und im frühen Christentum, Berlin 1939.
15 Erl. Opp. exeg. XI, 227, übers. v. *Walch,* II, 2927 f.

Der Glaube steigert sich zum Glaubenstrotz, wie er den Märtyrern (s. o. S. 405 f.) eigen ist, angefangen von den Makkabäischen Brüdern, den Aposteln und frühchristlichen Blutzeugen. Keine Folterqual, keine noch so grausame Todesart konnte sie davon abbringen, an ihrem Glauben festzuhalten und diesen Glauben zu bekennen. Solche Märtyrer gibt es aber auch in großer Zahl im Buddhismus, Islām und Behaismus.

4. Verwandt mit dem Glauben ist die H o f f n u n g[16]. Die religiöse Hoffnung ist ein auf die Zukunft gerichteter Glaube, sei es auf Befreiung aus irdischer Not, auf Erlangung ewigen Lebens und ewiger Seligkeit nach dem Tode, oder auf das Kommen des Gottesreiches (s. S. 329). Die Hoffnung trotzt selbst dem Augenschein der Vernichtung des eigenen Lebens, sie ist der Sprung ins Ungewisse, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι πιστεύειν („wider alle Hoffnung auf Hoffnung glauben", Röm. 4, 18).

5. Unter den religiösen Grunderlebnissen ist „die größte die L i e b e"[17]. Die Liebe zu Gott findet ihren Ausdruck in der Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehung zur Gottheit (s. o. S. 464 f.). Die mystische Liebe[18] ist affektive Hinwendung zu dem rein geistigen, göttlichen Gut: der göttlichen Wahrheit, Schönheit, Güte (s. o. S. 462 ff.). Der platonische Eros nimmt seinen Ausgangspunkt in der sichtbaren Welt, steigt dann auf zum Unsichtbaren. *Eros* ist Sohn des *Ploûtos* und der *Penía,* der menschlichen Bedürftigkeit und der göttlichen Fülle. Die mystische Liebe sucht das Aufgehen im geliebten Objekt. Das Symbol dieses geistigen Eros ist der geschlechtliche Eros in seiner Unbedingtheit und seiner Tendenz zum Aufgehen in dem Geliebten und zur Verschmelzung mit ihm (s. o. S. 246 ff.). Vielfach vermischen sich himmlischer und irdischer Eros. Verdrängte geschlechtliche Regungen ergießen sich ins Religiöse, so im Liebesverkehr von Nonnen mit dem himmlischen Bräutigam. Die mystische Erotik nimmt bisweilen sogar fetischistische Formen an, z. B. bei der

16 *August Pott,* Das Hoffen im NT in seiner Beziehung zum Glauben, Leipzig 1915; *Coelestin Zimara,* Das Wesen der Hoffnung in Natur und Übernatur, Paderborn 1933; *Philipp Delehaye – Jean Boulangé,* Espérance et vie chrétienne (Rencontre de Dieu et de l'homme III), Toulon 1958; *Neuhäusler-Engelhardt,* LThK 5^2, 416–424 (Lit.); *R. L. Ottley,* Hope (Christian), ERE 6, 779 f.; *P. Schorey,* Hope (Greek and Roman), ebd. 780 ff.

17 Love (versch. Verf.), ERE 8, 151–183; *Th. Ohm, W. Zimmerli, N. A. Dahl,* RGG 4^3, 361 ff.; *Thomas Ohm,* Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, München 1950.

18 *Friedrich Rittelmeyer,* Die Liebe bei Plato und Paulus, Arch. f. Religionspsychologie I, Tübingen 1914, 10–44; *Emil Lucka,* Die drei Stufen der Erotik, Berlin (1913), ^{15}1918; *Heiler,* Gebet 331 ff.; *Georg Sutter,* Mystik und Erotik . . . , Heidelberg 1929; *Walter Schubart,* Religion und Eros, hrsg. v. *Friedrich Seifert,* München 1941; *Annemarie Schimmel,* Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der frühislamischen Mystik, Diss. Marburg 1951; *Walter Eidlitz,* Die indische Gottesliebe, Olten 1955; *F. H. Ross,* The Meaning of Love in Hinduism and Buddhism, Boston 1953; *F. Weinrich,* Die Liebe im Buddhismus u. im Christentum, Gießen 1935.

mittelalterlichen Dominikanerin Margareta Ebner[19]. Neben der bräutlichen Liebe zu Gott steht die Kindesliebe, wie sie im Kult des *Bambino Gesù* und des Kṛṣṇa-Kindes sich entfaltet.

Von der mystischen Liebe unterscheidet sich die prophetisch-evangelische Liebe (ἀγάπη)[20]. Auch sie ist wie die mystische Liebe eine „Liebe über alle Dinge" (Luther, Kleiner Katechismus), eine Liebe „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und mit allen Kräften" (5. Mos. 6, 4 f.; Mk. 12, 30). Sie beruht auf dem persönlichen Vertrauensverhältnis zu Gott, der unter dem Vater- und Muttersymbol erscheint (s. o. S. 464 f.). Diese persönliche *Agápē* ist eine Erwiderung der zuvorkommenden Liebe Gottes: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" (1. Joh. 4, 19): Die Liebe ist die Ausstrahlung der göttlichen Liebe in der menschlichen: „Wer da liebt, der ist von Gott geboren und kennt Gott" (1. Joh. 4, 7). Die Gottesliebe ist untrennbar verbunden mit der Nächstenliebe. „Wenn einer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?" (1. Joh. 4, 20). Im notleidenden Mitmenschen liebt der Fromme den in jenem gegenwärtigen Gott (s. o. S. 408 f.). Diese Art der religiösen Liebe ist nüchterner und maßvoller als die zum Überschwang neigende mystische Liebe.

6. Glaube, Hoffnung und Liebe begründen einen religiösen Zustand, der als F r i e d e bezeichnet wird. In einer friedlosen Welt sucht der religiöse Mensch den Frieden und die Ruhe in Gott. Die Sehnsucht nach dem „Frieden des Herzens" ist gerade in der höheren Religion zu finden, sie trägt aber verschiedenen Charakter entsprechend der Verschiedenheit der beiden Haupttypen. Der mystische Friede *(śānti)*[21], wie er gepriesen wird in den Upaniṣaden und im alten Buddhismus, ist Affektlosigkeit, Erloschensein der Leidenschaften, ἀπάθεια, *virāga*[22]; der tiefste Friede der Seele ist das „Nirvāṇa in der sichtbaren Ordnung" (s. o. S. 506).

19 *L. Zoepf,* Die Mystikerin Margaretha Ebner (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mittelalt. u. d. Ren.), Leipzig 1914. S. o. S. 245.

20 *Claude Wiener,* Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'AT, Paris 1957; *Wilhelm Lütgert,* Die Liebe im NT, Leipzig 1905; *Rittelmeyer,* s. o. Anm. 18; *A. J. Maclean,* Agape, ERE 1, 166 ff.; Charity (versch. Verf.), ebd. 3, 373–392; *James Moffat,* Love in the NT, London 1929; *Herbert Preisker,* Die urchristliche Botschaft von der Gottesliebe im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, Gießen 1930; *E. Stauffer,* Ἀγάπη usw., ThWNT V, 20–55; *Anders Nygren,* Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2 Bde., Gütersloh 1930–1937; *Maria Fuerth,* Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens, Stuttgart 1933; *Viktor Warnach,* Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951; *C. Spicq,* Agápē, Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire (Studia Hellenistica 10), Louvain 1955; *Ders.,* Agápē dans le NT. Analyse des textes, 3 vols., Paris 1958 bis 1960.

21 *Dirk Jan Hoens,* Śānti, A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology, Proofschr. Utrecht 1951.

22 *Heiler,* BV ²23 f.

Andersartig ist der Friede der prophetisch-evangelischen Gewissensreligion[23]. Der Friede des Herzens wird erlangt auf Grund der Vergebung der Sünde und der Erfahrung der schenkenden Barmherzigkeit Gottes. Der Psalmist betet: „Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedeckt ist! Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht zurechnet!“ (Ps. 32, 1 f.). Jesus entläßt diejenigen, denen er die Vergebung ihrer Sünden zugesichert hat, mit den trostvollen Worten: „Gehe hin in Frieden“ (Mk. 5, 34; Luk. 7, 50). Für Paulus ist der Friede des Herzens der Zustand der Erlösten: „Nun wir denn sind gerecht geworden durch Glauben, so haben wir Friede mit Gott durch den Herrn Jesus Christus“ (Röm. 5, 1). „Die Frucht des Geistes ist Friede“ (Gal. 5, 22). „Das Reich Gottes ist Friede und Freude“ (Röm. 14, 17).

7. Mit dem Frieden ist die F r e u d e eng verbunden. Die religiösen Feste sind Freudenfeste; die Opfer sind vielfach mit Freudenmahlzeiten und Trinkgelagen verbunden. Die Freude im Kult nimmt oft orgiastisch-ekstatischen Charakter an; es gibt sexuelle Freudenfeste, in denen die „Schöpfungswonne“ in der Massenpaarung sich äußert[24]. Die Freude ist das Ziel aller hohen Religionen: der Mysterienreligionen, der Mystik, der prophetischen und evangelischen Glaubensreligion. In den Festriten der Mysterien wird die ewige Seligkeit antizipiert; Beispiele sind die *Hilaria* des Attis-Kultes, die *Inventio* des Osiris-Isis-Kultes (s. o. S. 227 f.). Die Mystiker sind trotz aller Weltentsagung Künder der Freude. In der Taittirīya-Upaniṣad (3, 6) heißt es: „Aus der Freude werden alle Wesen geboren, durch die Freude werden sie erhalten, in die Freude gehen sie ein, wenn sie von hinnen scheiden.“ Die Freude ist das natürliche Gefühl des Erlösten. Freude ist die Frucht der tiefen Meditation[25]. Die zweite Stufe der Meditation *(jhāna)* wird im Theravāda-Buddhismus als die von aller Reflexion freie Freude und Lust gekennzeichnet. In der parallelen Skala der vier Unendlichkeitsgefühle, der „Brahmazustände“, ist die zweite Stufe die Mitfreude mit allen Wesen[26]. Nirvāṇa, das Endziel des buddhistischen Erlösungsstrebens, ist Seligkeit, aber eine Seligkeit ohne Erregung, ohne Affektivität und Rausch (s. o. S. 506). Dieser stillen meditativen Freude steht in der Liebesmystik eine überschwengliche affektive Freude gegenüber; Beispiele sind der tamulische Mystiker Māṇikka Vāśagar (s. o. S. 325), der muslimische Dichter Ǧelāl ed-dīn Rūmī[26a] und der franziskanische Dichter Jacopone da Todi[27]. Diese affektive Freude wechselt freilich mit den Zustän-

23 *K. Brugmann* und *B. Keil*, Eirēnē, Ber. Sächs. Ges. Wiss. 68 (1916) 3/4; *W. Foerster*, Εἰρήνη, ThWNT 2, 398–418; *W. S. van Leeuwen*, Eirene in het NT, Wageningen 1940.

24 *Schubert*, Religion und Eros 22 ff.

25 *T. W. Rhys Davids*, Happiness (Buddhist), ERE 6, 510 ff.

26 *Heiler*, BV 16–25. 26a S. o. S. 348, Anm. 71.

27 Laude di frate *Jacopone da Todi* ed. *G. Ferri*, Bari 1915; dt. *H. Federmann*, München o. J.

den der Freudlosigkeit und ‚Dürre' (s. o. S. 544 f.), wie vor allem Māṇikka Vāśagar, Vidyāpati Thākur, Bernhard von Clairvaux und Mechthild von Magdeburg zeigen.

Einen nicht minder breiten Raum nimmt die Freude in der prophetisch-biblischen Religion[28] ein. Die hebräische Sprache besitzt eine ganze Reihe von Synonyma für Freude. Freude beseelt die Teilnehmer in der Gegenwart Jahwes im Tempel zu Jerusalem und schon auf der Pilgerfahrt dorthin (Ps. 122). Freudencharakter tragen viele Psalmen: „Die Gerechten müssen sich freuen und fröhlich sein vor Gott und sich von Herzen freuen" (Ps. 68, 4). „Mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott" (Ps. 84, 3). Die religiöse Freude weitet sich zur kosmischen Freude: „Der Himmel freue sich, und die Erde sei fröhlich" (Ps. 96, 11). Von Freude getragen ist auch die Predigt der Heilspropheten im Ausblick auf die kommende Erlösungszeit: „Die Erlösten des Herrn werden wiederkommen und gen Zion kommen mit Jauchzen; ewige Freude wird über ihrem Haupte sein; Freude und Wonne werden sie ergreifen und Schmerz und Seufzen wird entfliehen" (Jes. 35, 10).

Der Ruf zur Freude durchklingt das ganze Neue Testament. Jesus verkündet ein Reich der Freude: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmelreich" (Lk. 6, 23). Freude ist auch der Grundton in den gottesdienstlichen Versammlungen der Urgemeinde: „sie nahmen die Speise und lobten Gott mit Freude" (Apg. 2, 47). Die Christen werden im Barnabasbrief (7, 1) als „Kinder der Freude" (τέκνα εὐφροσύνης) gekennzeichnet. Paulus ist ein Herold der eschatologischen Freude: „Freuet euch im Herrn allewege, abermals sage ich euch, freuet euch ... der Herr ist nahe" (Phil. 4, 4 f.). Die Freude ist der Zweck des apostolischen Dienstes: „Nicht daß wir Herr wären über euren Glauben, wir sind vielmehr Mithelfer zu eurer Freude" (2. Kor. 1, 24). Die christliche Freude verklärt das Leiden und das Kreuz: „Ich bin überschwenglich von Freude in aller unserer Trübsal" (2. Kor. 7, 4). Der Durchbruch der Freude aus dem Leid wird im vierten Evangelium mit den Geburtswehen einer Frau veranschaulicht (Joh. 16, 21).

Eine stete Quelle der Freude ist der christliche Gottesdienst[29], der seinen Höhepunkt hat in der Liturgie der Osternacht. Sowohl das *Exsultet* der römischen Osterliturgie wie die hymnischen Gesänge der griechischen Osternacht[30] zeigen die kosmische Weite dieser Freude. Herolde der Freude waren

28 *August Wünsche,* Die Freude in den Schriften des AT. Eine religionswissenschaftliche Studie, Weimar 1896; *P. Humbert,* ‚Laetari' et ‚exultare' dans le vocabulaire religieux de l'AT, Rev. hist. et phil. rel. 1942, 185–214; *C. Sarat,* La joie dans St. Paul, Thèse Lyon 1931; *Eelis Gideon Gulin,* Die Freude im NT, 2 Bde., Helsinki 1932–1936; *Schick, Auer,* LThK 4², 361 ff. (Lit.).

29 *Serge Boulgakoff,* Le ciel en terre, Die Ostkirche, Sonderheft der Una Sancta, 3. Jg., Stuttgart 1927, 42–63; *Max Thurian,* La joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique, Neuchâtel-Paris 1946.

30 *Heiler,* UO 352 ff.; *P. Hendrix,* Russisch Christendom, Amsterdam 1937, 174–186; *Ders.,* Pascha Krasnija Het schoone Pascha, Leiden 1940.

in besonderem Maße die christlichen Heiligen[31]. Nicht mit Unrecht fügte deshalb Benedikt XIV. den bis dahin gültigen drei kirchenrechtlichen Voraussetzungen für die Kanonisation eines Heiligen eine vierte hinzu: die stete Freude auch bei einem melancholischen Temperament (s. o. S. 407). Unter den Heiligen ragt als Verkörperung der Freude besonders Franz von Assisi hervor. Als „vollkommene Freude" bezeichnet er das willige Ertragen von Entbehrungen, Beschimpfungen und Unbilden[32]. Ein unermüdlicher Prediger der Freude war auch Luther, ganz besonders in seinen Weihnachtspredigten[33]. „Je stärker der Glaube ist, desto fröhlicher der Mensch wird aus dieser überschwenglichen Gnade." Das kleine Menschenherz wird „trunken von Freude". „Diese Freude ist so, daß, wenn sie in ein menschliches Herz recht fiele, so müßte Leib und Seele voneinander und könnte der Mensch nicht leben." [34] Ähnlich sagt der Luther Japans, Shinran (s. o. S. 511): „Wir hätten allen Anlaß, himmelhoch zu jauchzen und vor Freude wie Tolle zu tanzen." [35]

8. a) Das religiöse Erlebnis hat den Drang zur Mitteilung. Dieser Drang bricht in erhöhtem Maße dort durch, wo das religiöse Erlebnis bestehende Schranken der Tradition überschreitet und neue Formen der Gottes- und Heilsvorstellung wie der äußeren Gottesverehrung schafft. Buddha war nach seiner Erleuchtung versucht, seine Heilserkenntnis für sich zu bewahren und im ungestörten Frieden des Nirvāṇa zu verharren; aber das Mitleid mit allen Lebewesen, die ohne seine Predigt nicht zu dieser Heilserkenntnis kommen können, zwang ihn zu dem Entschluß, seine Lehre aller Welt zu verkünden[36]. Er selbst zog aus zur Predigt und sandte seine Jünger zur gleichen Aufgabe aus, wie die alte Formel des Pāli-Kanons lautet, „zum Heil für viele Wesen, zum Glück für viele Wesen, aus Mitleid mit der Welt, zum Nutzen, zum Heil, zum Glück der Götter und Menschen" [37]. Dieser Drang zur Mitteilung ist nicht minder groß in der prophetischen Religion, obgleich in ihr anders motiviert. Der Prophet steht unter dem Zwang des göttlichen Befehls, den er ausführen muß; er kann nicht anders, als die ihm zuteil gewordene Botschaft Gottes vor aller Welt, insbesondere vor den Mächtigen dieser Erde, auszurichten, auch wenn ihm seine Verkündigung Schmach und Verfolgung einträgt (s. o. S. 396 f.). Paulus fühlt sich „ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes" (Röm. 1, 1); er muß dem göttlichen Befehl gehorchen — „weh mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!" (1. Kor. 9, 16). Der Drang zur Verkündigung treibt zur Missionsarbeit; es gilt die erlösende Botschaft allen zu bringen, die sie noch nicht vernommen haben, und sie der eigenen Gemeinde

31 *Paul Wilhelm v. Keppler*, Mehr Freude, Freiburg 1909 (zahlr. Aufl.).
32 Actus S. Francisci c. 7, ed. *Sabatier* p. 27; Fioretti c. 8, übers. v. *Schönhöffer* 25.
33 *Heiler*, Luthers Weihnachtspredigten, in: RK 259 ff.
34 Erl. 4^2, 114; 19^2, 443.
35 *Haas*, Amida Buddha 128.
36 Mahāvagga I, 5, 2 f.; *Oldenberg*, Buddha 139 ff.
37 Mahāvagga I, 11.

einzugliedern. In diesem Missionsdrang wetteifern die Bekenner der drei großen Weltreligionen: Buddhismus, Christentum und Islām[38]. Neben der Außenmission, welche die Angehörigen anderer Religionen für die eigene Gemeinschaft zu gewinnen sucht, steht die Innenmission an den der eigenen Religion Entfremdeten oder in ihrem religiösen Leben Erkalteten.

b) Der Drang zur Mitteilung wird gerade bei den Bekennern der prophetischen Religionen zum verzehrenden Eifer[38a]. „Der Eifer um dein Haus hat mich gefressen" – dieses Psalmwort (Ps. 69, 10) wendet der vierte Evangelist auf Jesus an. Dieser Eifer für Gottes Ehre hat immer wieder jenen Fanatismus[39] erzeugt, den auch die Anhänger der Volks- und Staatsreligionen gegenüber Verkündern „neuer Götter" bekundeten. Das Urbild des prophetischen Fanatismus ist Elia, der die Priester des Baal nicht nur verhöhnte, sondern hinschlachtete (1. Kön. 18, 17–40). Die Spuren dieses Fanatismus sind auch bei dem Schreiber des Deuteronomiums und bei dem die alten Geschichtsbücher umschreibenden Deuteronomisten zu finden. Dieser Fanatismus beseelte Saulus, der „mit Drohen und Morden schnaubte wider die Jünger des Herrn" (Apg. 9, 1), und umgekehrt die Juden, welche Paulus als vermeintlichen Feind des Gesetzes und Tempels töten wollten (Apg. 21–23). In der Geschichte des Christentums hat der dogmatische Fanatismus immer wieder zur Gewaltanwendung gegenüber Heiden, Juden und Ketzern geführt[40]. Aber auch die Geschichte des Islām weist genug Beispiele hierfür auf; so haben Muslime nicht nur buddhistische und hinduistische Heiligtümer zerstört, sondern auch buddhistische Mönche getötet und noch im letzten Jahrhundert die Bahāi (s. o. S. 441) blutig verfolgt. Und obgleich der Buddhismus von seinem Stifter her eine Religion der Toleranz ist, haben seine späteren Anhänger einen ihm wesensfremden Fanatismus gegenüber Angehörigen anderer Religionen, ja anderer Richtungen der eigenen Religion gezeigt, so der japanische Nichiren (s. o. S. 402), der den Regenten zur gewaltsamen Unterdrückung der anderen buddhistischen Sekten aufrief; so ceylonesische Theravāda-Mönche, welche das Volk gegen Hindu und Christen aufwiegelten. Dieser Fanatismus geht aus dem Bewußtsein der absoluten Wahrheit der eigenen Religion oder Sekte hervor und besitzt eine ansteckende Wirkung. Aus einem individuellen Erlebnis wird er zum Massenerlebnis, das intellektuelle Blindheit mit Leidenschaft und Gewaltsamkeit verbindet.

38 Missions, Buddhist, Christian, Muhammedan, Zoroastrian (versch. Verf.), ERE 8, 700–751; *Carl Clemen,* Die Missionstätigkeit der nichtchristlichen Religionen, Zschr. f. Mission und Religionswiss. 44 (1929) 225–243; *C. F. Vicedom,* Die Mission der Weltreligionen, München 1959; Mission (versch. Verf.), RGG 4^3, 969–999.

38a *Gustav Mensching,* Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955.

39 *E. Murisier,* Les maladies du sentiment religieux, Paris 1903^2; *K. Goldammer,* RGG 2^3, 873 (Lit.).

40 *Ignaz Döllinger,* Die Juden in Europa, in: Akademische Vorträge II, Nördlingen 1888, 209–241; *Walter Nigg,* Das Buch der Ketzer, Zürich 1949.

II. DIE AUSSERORDENTLICHEN RELIGIÖSEN ERLEBNISFORMEN[41]

Die religiösen Grunderlebnisse werden überhöht in außerordentlichen Erlebnissen, welche besonders veranlagten Menschen, vor allem schöpferischen religiösen Persönlichkeiten, zuteil werden. Sie streifen zum Teil die Grenze des Pathologischen[41a].

1. Im Inspirationserlebnis wird einem Frommen plötzlich und in großer Klarheit eine Einsicht geschenkt, die sich auf Gott, das Heil und die Zukunft bezieht. Eine solche Inspiration ist die *sammā-saṃbodhi* („vollkommene Erleuchtung"), die Buddha unter dem Feigenbaum zuteil wurde. Sie bestand in einem Einblick in den „Ursachenzusammenhang" zwischen Leiden, Lebensdurst und Unwissenheit. Sie trug intuitiven Charakter, wie in dem Terminus *ñaṇa-dassana* („schauende Erkenntnis") zum Ausdruck kommt. Eine solche Einsicht wird von dem Inspirierten als Gnadengeschenk und Wunder empfunden (s. o. S. 498). Das Inspirationserlebnis drängt zum Ausdruck in der inspirierten Rede und inspirierten Schrift. Der Inspirierte braucht nicht nach Worten zu suchen; sie bieten sich ihm vielmehr von selbst an (s. o. S. 353). Diese Worte sind teilweise unverständliche Neubildungen, ein „Zungenreden" (s. o. S. 274), teils dichterische Gebilde, so die „feierlichen Worte Buddhas" (Udāna, Itivuttaka, s. o. S. 353), zahlreiche alttestamentliche Prophetenworte und neutestamentliche Textstücke, ebenso eine Reihe von Suren des Koran (s. o. S. 346). Solche Textstücke werden bisweilen nicht ausgesprochen, sondern automatisch niedergeschrieben, und zwar in einer übernormalen Geschwindigkeit; es ist dem Schreibenden, als ob eine fremde Macht ihm den Griffel führte (s. o. S. 352 f.).

2. Während das Inspirationserlebnis rein geistig ist, tragen die Visionen und Auditionen[42] den Charakter einer sinnlichen Wahrnehmung, ohne daß ein wahrnehmbares Objekt vorhanden wäre; sie müssen darum unter die halluzinatorischen oder pseudo-halluzinatorischen Erlebnisse eingereiht werden. Visionen und Auditionen können sich fortsetzen in einem

41 *Joseph von Görres,* Christliche Mystik, 4 Bde., Regensburg 1836–1842; Neuausg., 5 Bde., 1879; Mystik, Magie und Dämonie, „Die christliche Mystik" in Auswahl hrsg. v. *Josef Bernhart,* München 1927; *Hans W. Gruhle,* Psychologie des Abnormen, in: *Gustav Kafka,* Handbuch der vergleichenden Psychologie III, München 1922, 1–151; *Emil Mattiesen,* Der jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung, Berlin 1925.

41a *Kurt Schneider,* Zur Einführung in die Religionspsychopathologie, Tübingen 1928; *Grabert,* RGG 4², 1927 ff.; *Trillhaas,* RGG 5³, 1025 ff. (Lit.).

42 *Österreich, Gunkel,* RGG 5², 1595 ff.; *A. Mager,* LThK 10, 646 ff.; *Max Voigt,* Beiträge zur Geschichte der Visionen-Literatur im Mittelalter, Leipzig 1924.

förmlichen Zwiegespräch des Menschen mit der vermeintlich gegenwärtigen höheren Macht. Visionen und Auditionen sind besonders häufig im Bereich der Mystik. Nach der buddhistischen Psychologie stellen sie sich auf der vierten Stufe der Meditation, im Zustande heiligen Gleichmutes *(upekkhā)* ein; die Organe dieser höheren Wahrnehmung werden als „himmlisches Auge" und „himmlisches Gehör" bezeichnet[43]. Nicht minder selten sind Visionen und Auditionen im Erlebnis der prophetischen Religion[44]. Gerade die Berufungserlebnisse der alttestamentlichen Propheten sind mit Auditionen oder Visionen verbunden (z. B. Jes. 6), ebenso viele christliche Bekehrungserlebnisse, angefangen von dem Bekehrungserlebnis des Apostels Paulus vor Damaskus (Apg. 9, 1 ff.; 22, 3 ff.; 26, 9 ff.) bis zu dem indischen Sikh Sādhu Sundar Singh[45]. Während Paulus nur ein helles Licht sah und Jesu Stimme hörte, sah Sundar Singh in einer Lichtwolke den Gekreuzigten mit seinen Wundmalen und hörte seine Worte: „Warum verfolgst du mich? Gedenke, daß ich für dich mein Leben am Kreuze dahingab."[46] Sowohl Visionen wie Auditionen sind stets abhängig von den Vorstellungs- und Sprachformen der Umgebung des Visionärs. Hindu schauen ihre Gottheiten, wie einst Griechen die ihrigen, Israeliten sehen Engelsgestalten, Muslime den Propheten, Christen die Dreifaltigkeit, Christus, Maria, die Engel und Heiligen. Es kommt aber vor, daß Fromme, z. B. der Hinduheilige Rāmakṛṣṇa, Visionen sowohl von hinduistischen Gottheiten wie von Christus hatten[47]. Neben den himmlischen Wesenheiten stehen in den Visionen der Heiligen Satan und sein Anhang. Der subjektive Charakter aller Visionen wird gerade in der Milieubedingtheit der ganzen visionären Vorstellungswelt deutlich. Dies schließt jedoch nicht aus, daß in dieser subjektiven Beschränkung die transzendente Wirklichkeit sich den Frommen enthüllt. Die Seele berührt sich mit der bildlosen transzendenten Wirklichkeit, aber diese Berührung stellt sich dem menschlichen Geiste in Bildern dar, die der Sinnenwelt, und zwar der unmittelbar zugänglichen Umgebung, entnommen sind.

3. Einen wichtigen Platz im Leben der hohen Religionen nimmt die Bekehrung[48] ein, die teils in der Form des Inspirationserlebnisses, teils in der Vision und Audition erfolgt. Die meisten Bekehrungen sind plötzlich, wie

43 *Heiler,* BV ²33 f.
44 *G. Hoelscher,* Die Propheten 1–78.
45 Gesichte aus der jenseitigen Welt, übers. v. *A. M. H.,* Aarau o. J.; *Streeter* und *Appasamy,* Christliche Mystik in einer indischen Seele, übers. v. *P. Baltzer,* Stuttgart 1922, 89 ff.
46 *Heiler,* SSS 24 ff.
47 *Romain Rolland,* Das Leben Ramakrishnas 42 f., 77.
48 *Edwin Diller Starbuck,* The Psychology of Religion, Empirical Study of Growth of Religious Consciousness, London 1899; übers. v. *Friedrich Beta,* Leipzig 1909; *T. Mainage,* Introduction à la psychologie des conversions, Paris 1913; *Ders.,* La psychologie des conversions, Paris 1915²; *Allier,* Psychologie de la conversion des

die obigen Beispiele deutlich machen. Der Bekehrung geht gewöhnlich eine Periode innerer Unsicherheit voraus, die bisweilen durch erhöhte Aktivität sich zu kompensieren sucht, aber auch bis zur Verzweiflung führen kann. Mit der Bekehrung tritt ein Zustand der inneren Ruhe und Gewißheit ein und beginnt häufig eine evangelistische Aktivität. Die Bekehrung erfolgt entweder von einem ungeistlichen und unmoralischen Leben zum religiösen Leben oder auch von einer Religion zur anderen; neben Bekehrungen zum Christentum vom primitiven Heidentum und von anderen Hochreligionen stehen umgekehrte Bekehrungen vom Christentum zu den östlichen Religionen. Eine Reihe von christlichen Gemeinschaften erblickt im Bekehrungserlebnis das Kriterium christlicher Gläubigkeit und sucht dieses auf mehr oder weniger künstliche Weise, vor allem durch die eindringliche Erweckungspredigt[48a], deren wichtigstes Element der Appell zur Buße ist, hervorzurufen. Die Religionsgeschichte, insbesondere die christliche, kennt ganze Erweckungsbewegungen, angefangen vom Montanismus des zweiten christlichen Jahrhunderts über die mittelalterliche franziskanische Bewegung bis auf die Erweckungsbewegungen dieses Jahrhunderts auf den Missionsfeldern und in den christlichen Ländern.

4. Den Gipfelpunkt der mystischen Erlebnisse bildet die Ekstase[49]; sie muß als „hohe Ekstase" von den Trance- und Erregungszuständen, wie sie schon in der primitiven Religionswelt sehr häufig sind, unterschieden werden. Sie bedeutet das Heraustreten aus dem normalen Seelenleben in einem noch stärkeren Maße als im Inspirationserlebnis wie in der Vision und Audition. Ihre Vorstufe ist die „intellektuelle Vision", d. i. eine Erfahrung der göttlichen Gegenwart, die von der Vision durch das Fehlen von sinnenähnlichen Bildern sich unterscheidet, von der Ekstase durch die volle Bewußtheit. Die Ekstase ist ein überbewußter Seelenzustand, der gekennzeichnet ist durch die völlige Entleerung der Seele von allen normalen Erlebnissen, nicht nur von Wahrnehmungen und Vorstellungen, von Affekten und Begierden, sondern auch von den Akten des Erkennens, Wertens und Wollens. Die Ekstase ist das Erlebnis der völligen Einheit der Seele.

peuples non civilisés, Paris 1925; *A. D. Nock,* Conversion, the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo, Oxford 1952; Bekehrung (versch. Verf.), RGG 1^3, 976 ff.; *Thum, Keilbach,* LThK 2^2, 136 ff. (Lit.).

48a Lit. *Beyreuther, Freytag,* RGG 2^3, 621 ff.; *Algermissen,* LThK 2^2, 1063 ff.

49 *Paul Beck,* Die Ekstase, Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde, Bad Sachsa 1906; *Martin Buber,* Ekstatische Konfessionen, Jena 1909; *P. Janet,* De l'angoisse à l'extase, 2 Bde., Paris 1926–1928; *J. Maréchal,* Etudes sur la psychologie des mystiques (Mus. Lessianum, sect. phil. 2, 19), 2 vols., Bruxelles-Paris 1937/38; *Mircea Eliade,* Le chamanisme et les techniques de l'extase, Paris 1951; dt. Schamanismus und archaische Ekstasentechnik, Zürich 1957; *Herbert Grabert,* Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen, Stuttgart 1929; *A. Schimmel,* RGG 2^3, 410 ff. (Lit.).

In der Distanz dieses Einheitserlebnisses von allen gewöhnlichen Erlebnissen erfährt der Ekstatiker in sich selbst das „ganz Andere" sowohl in seiner Fremdheit und Unheimlichkeit wie in seiner berückenden Kraft. Er erfaßt sein eigenes Sein als identisch mit dem universalen, kosmischen Sein. Sobald er aus der Ekstase, die bis zu Stunden und Tagen sich ausdehnen kann, ins normale Seelenleben zurückgekehrt ist, fühlt er sich genötigt, dieses unerklärliche Einheitserlebnis in Worten und Bildern zu deuten. Die Deutung in Worten geschieht in mystischen Identitätsformeln, die vorgebildet sind in jener „identifizierenden Formel" der ägyptischen Religion, die eine „magische Usurpation der Gottheit" bezweckt[50]. Solche Formeln der hohen Mystik sind: „Ich bin Gott" *(ahaṃ brahmāsmi)*[51] in den Upaniṣaden, *anā 'l-haqq*[52] im islamischen Sufismus, σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ in der hellenistischen Mystik[53]. Daneben stehen mystische Immanenzformeln: „Ich in dir und du in mir"[54]; „ich bin dein und du bist mein"[55]. Als Bilder für das ekstatische Einheitserlebnis bieten sich der traumlose Tiefschlaf, die Liebeseinigung der Geschlechter, die Auflösung des Salzklumpens im Wasser, das Verbrennen des Schmetterlings in der Flamme, in die er sich stürzt[56]. Während der „Fürst der vorchristlichen Mystiker", Plotin, nur viermal in seinem Leben der Ekstase gewürdigt wurde[56a], haben andere Fromme, z. B. Sādhu Sundar Singh[57], sie häufig erfahren, manche für Stunden und Tage.

5. Das außerordentliche religiöse Erlebnis beschränkt sich nicht auf die eigene Seele, sondern zieht auch die Mitmenschen, ja selbst die Natur in seinen Bann.

a) Eine besondere Fähigkeit der Heiligen ist die Kardiognōsía („Herzensschau"), im Pāli-Buddhismus *ceto-pariya-ñāṇa* („Erkenntnis anderer Herzen") oder *ādesanā-pāṭihāriyam* („Wunder der Auskunft")[58], eine höhere Form des „Gedankenlesens". Der in der Welt der Innerlichkeit Heimische

50 *Morenz,* Ägyptische Religion 243.
51 Bṛhad-āraṇyaka-Up. I, 4, 10. S. o. S. 510.
52 *Reynold A. Nicholson,* The Mystics of Islam, London 1914, 150 ff.
53 Leidener Papyrus; *Albr. Dieterich,* Abraxas, 1891, 196; ähnlich *J. Kroll,* Hermes Trismegistos, 1914, 77; *Heiler,* Gebet 529, Anm. 210; *Kurt Berger,* Die Ausdrücke der Unio mystica im Mittelhochdeutschen, Berlin 1935.
54 *Mechthild von Magdeburg,* Offb. III, 5, hrsg. v. *Morel,* 66; *Gerhard Tersteegen,* Geistliche Lieder, hrsg. *Nelle* 1891, 1897, 2.
55 *Guru Nānak,* The Sikh Religion I, 317; *Thomas von Kempen,* Imitatio Christi III, 5, 23; *Teresa de Jésus,* Vida Kap. 39; übers. v. *Hahn-Hahn* 538.
56 *Heiler,* Die Mystik in den Upanishaden, München 1914; *Annemarie Schimmel,* Die Bildersprache des Dschalāladdīn Rūmī, Walldorf-Gießen 1949.
56a *Porphyr.,* De vita Plotini 23; Plotins Schriften übers. *Richard Harder* V (Hamburg 1958) 23 f.
57 *Heiler,* SSS 91 ff.
58 *Heiler,* BV 34 f.; *H. Weinel,* Die Wirkungen des Geistes, 183 ff.; *Josef Hörmann,* Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, 22 ff.

vermag augenblicklich den religiösen und sittlichen Zustand anderer Menschen zu erkennen und zu beurteilen, ja selbst in ihr vergangenes Leben einzudringen. Paulus spricht bei der Aufzählung der außergewöhnlichen Gnadengaben von einer διάκρισις τῶν πνευμάτων („Unterscheidung der Geister", 1. Kor. 12, 10). Mit der Kardiognosie verbindet sich die Telepathie, die Erspürung ferner Begebnisse und seelischer Regungen entfernter Menschen, die prophetische Zukunftsschau sowie die Mitteilung eigener Erlebnisse an solche, z. B. die Mitteilung des eigenen Todes („Anmeldung").

b) Während es sich bei der Herzens- und Zukunftsschau um vorwiegend seelische Phänomene handelt, wirkt bei einer Reihe von anderen außerordentlichen Vorgängen die Seele in den Bereich des Leiblichen und Materiellen hinein, zunächst in das eigene leibliche Leben[59]. Die mystisch-ekstatische Erhebung zu Gott zieht häufig eine Durchleuchtung des Angesichts nach sich. Jesu Angesicht „leuchtete" bei der *Verklärung* auf dem Berge Tabor „wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie ein Licht" (Mt. 17, 2). Hans Hasso von Veltheim erzählt von einem dunkelhäutigen südindischen Yogi, daß beim Eintritt in die Versenkung „das tiefe Schwarz seines Körpers allmählich in Weiß sich wandelte; dieser weiße Körper wurde heller und heller, als ob er von innen erleuchtet wäre, und begann zu scheinen"[60]. Eine andere Folge der mystischen Ekstase ist die *Levitation*[61], das Gefühl der Überwindung der Körperschwere und des Schwebens über dem Boden. Das Verschwinden aus dem Umkreis von Menschen beruht auf einer suggestiven Ausschaltung von deren Wahrnehmungsfähigkeit. Die *Bilokation* besteht in einer telekinetischen Erzeugung der halluzinatorischen Wahrnehmung des eigenen Leibes an einem anderen Orte. In der *Selbstheilung* ruft die Seele eines Frommen Veränderungen am eigenen Leibe hervor. In der *Anästhesie* schaltet der Märtyrer die Schmerzempfindungen aus und vermag so zum Staunen der Peiniger und Zuschauer die größten Folterqualen zu ertragen.

c) Die Wirkung der Seele geht weiter auch auf die fremden Leiber. Heilige besitzen die Gabe der *Krankenheilung*[62] und der Erweckung von Scheintoten, sei es durch Handauflegung oder durch gebietende Worte oder sogar durch Fernwirkung. Die seelische Kraft vermag auch die Tierwelt zu beeinflussen; insbesondere übt die Liebe der Heiligen eine begütigende Wirkung

59 *H. Thurston*, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, dt. Zürich 1948.
60 Der Atem Indiens (Tagebücher aus Asien 2), Hamburg 1954, II, 64 f.
61 *Heiler*, BV ^{2}35 f., 82, Anm. 223.
62 *E. R. Micklem*, Miracles and the new psychology. A study on the healing miracles of the NT, London 1922; *Herbert Seng*, Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung (Arzt und Seelsorger 4), Schwerin 1926; *Oepke*, Ἰάομαι usw., ThWNT 3, 194–215 (Lit.); *Heinrich Greeven*, Krankheit und Heilung nach dem NT, Stuttgart 1948; *Leslie D. Weatherhead*, Psychology and Life, London 1934; dt. Glauben und Heilen (1943), Bern 1948^{2}; *Ders.*, Healing through prayer, London 1942; *M. Boutellier*, Chamanisme et guérison magique, Paris 1950; *K. Beth*, RGG 3^{3}, 194 ff. (Lit.).

auf wilde Tiere aus (s. o. S. 90); so bezähmte Buddha durch die Meditation der Liebe einen auf ihn gehetzten Elefanten[63]. Buddhistische, islamische und christliche Heilige wohnen in der Einsamkeit mit wilden Tieren zusammen (s. o. S. 91 f.). Ja selbst eine Einwirkung auf Wind und Wetter scheint im Bereich des Möglichen zu liegen; es ist schwer anzunehmen, daß die zahlreichen zauberhaften Einwirkungen auf den atmosphärischen Bereich in den primitiven Religionen wie die Naturwunder großer Gottesmänner (z. B. die Stillung des Seesturmes durch Jesus, Mk. 4, 35 ff.) nur auf Fiktion und Legendenerzählung beruhen.

Alle diese außerordentlichen Phänomene sind keine Wunder im Sinne der Apologetik der verschiedenen Religionen; sie beruhen auf einer großen Gesetzmäßigkeit, die durch die parapsychologische Forschung[64] mehr und mehr ans Licht gebracht wird. Diese Fähigkeiten haben zur Voraussetzung eine bestimmte seelische, zumeist körperlich-seelische Veranlagung; sie werden aber entwickelt und gesteigert durch die planmäßige Übung der Meditation[65] und Kontemplation und des Gebetes. In Indien wurde im Anschluß an alte schamanistische Traditionen eine förmliche Psychotechnik ausgebildet, der Yoga[66], der sodann im indischen[67] wie tibetischen[68], chinesischen[69] und japanischen[70] Buddhismus weiterentwickelt worden ist. Diese indische Psychotechnik hat ihre Parallelen in der neuplatonischen Exerzitientechnik[71] wie der

63 Vinaya (Cullavagga) II, p. 195; *A. Foucher,* La vie du Bouddha, Paris 1949, 288 f.

64 *Hans Driesch,* Parapsychologie, (1932) Zürich 1952[3]; *H. Müller-Suur,* RGG 5[3], 106 f. (Lit.).

65 *H. Wadrigant,* Histoire de la méditation méthodique, 1922; Yoga und Meditation im Osten und im Westen (versch. Verf.), ErJb 1933.

66 *J. W. Hauer,* Die Anfänge der Yoga-Praxis im alten Indien, Berlin 1922; *Ders.,* Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst, Stuttgart 1958[2]; *Richard Rösel,* Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis, Stuttgart 1928; *Sigurd Lindquist,* Die Methoden des Yoga, Lund 1932; *Ders.,* Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über das klassische Wunder des Yoga, Uppsala Univers. Årskrift 1935, 2; *Mircea Eliade,* Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Bukarest 1936; *Ders.,* Le Yoga, immortalité et liberté, Paris 1954; *E. Wood,* Great Systems of Yoga, N.Y. 1954; Yoga, der Pfad der Vollendung (Zeitschrift), Büdingen 1954 ff.

67 *Heiler,* BV [2]1922.

68 *Walter Y. Evans-Wentz,* Yoga und Geheimlehren Tibets, übers. v. *U. v. Mangoldt,* München 1937[2]; *Ders.,* Milarepa, Tibets großer Yogi, München 1937; *Ders.,* The Tibetan Book of the Great Liberation or the Method of realizing Nirvāna through knowing the Mind, Oxford 1954; *Ders.,* Tibetan Yoga, London 1960[2]; *Lama Anagarika Govinda,* Grundlagen tibetischer Mystik, Zürich 1957.

69 *Heinrich Dumoulin,* The development of Chinese Zen, N.Y. 1953.

70 *Daisetz T. Suzuki,* Die große Befreiung, Einführung in den Zen, bearb. v. *H. Zimmer,* Leipzig 1939; weitere Werke s. *Heiler,* DRM 924; *Heinrich Dumoulin,* Zen. Geschichte und Gestalt, Bern 1959.

71 *Oskar Söhngen* (s. o. S. 542, Anm. 2); *J. Trouillard,* La purification plotinienne, Paris 1955; *Walter Völker,* Kontemplation und Ekstase bei Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958.

Gebetstechnik des östlichen Mönchtums[72], das sowohl aus neuplatonischen wie indischen Quellen schöpfte.

Alle religiösen Erlebnisse, gerade die außerordentlichen, besitzen eine stark ansteckende Wirkung. Es gibt Massenekstasen wie Massenvisionen[73] und Massenheilungen. Beispiele für Massenvisionen in unserer Zeit sind das Sonnenwunder von Fatima[74], bei dem Tausende die Sonne tanzen sahen, und die Madonnenerscheinungen von Heroldsbach. Massenheilungen ereignen sich an der Wallfahrtsstätte in Lourdes[75].

Im Bereich der hohen Religionen, insbesondere in der Mystik, schließt sich an das religiöse Erlebnis die psychologische Beobachtung und Beschreibung an. Die feinste Analyse und Klassifikation mystischer Erlebnisse finden wir einerseits in der aus dem Yoga hervorgegangenen buddhistischen Versenkungstechnik, andererseits in der abendländischen Mystik. Die stärkste psychologische Fähigkeit unter den christlichen Frommen haben Augustinus (Confessiones), Teresa von Jesus[76] und Madame de la Mothe Guyon[77] entfaltet. In der modernen Theologie hat als erster Schleiermacher[78] das religiöse Erlebnis beschrieben; Rudolf Otto[79] hat seine Beschreibung erweitert und vertieft, van der Leeuw[80] vom religiösen Erlebnis her die Gesamtheit der religiösen Erscheinungswelt dargestellt, Girgensohn[81] mittels der experimentellen Methode es zu durchleuchten versucht.

Obgleich das religiöse Erlebnis stets subjektiv gefärbt und beschränkt erscheint und die phantasiemäßige Gottesvorstellung eine Projektion desselben ist — jeder Gott ist nach Wilamowitz „der Exponent eines religiösen Gefühls" —, ist für den Erlebenden selbst nicht das Erlebnis, sondern das Göttliche, auf das dieses abzielt und von dem es letztlich hervorgerufen ist, das Entscheidende.

72 *A. M. Ammann,* Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik (Das östl. Christ. 6, 7), Würzburg 1938; *Ernst Benz,* Nembutsu und Herzensgebet in: Buddhism and Culture, dedicated to *D. T. Suzuki,* Kyoto 1960, 126–149.

73 *Ph. de Félice,* Foules en délirie, Extases collectives ..., Paris 1947.

74 Lit. *D. Rössler,* RGG 4³, 761 ff.; dazu *P. Bernardus,* Fatima, Wahrheit oder Täuschung? München 1952.

75 Lit. *K. Nitzschke,* RGG 4³, 458 f. Hervorzuheben: *F. L. Schleyer,* Die Heilungen von Lourdes, Eine krit. Unters., Bonn 1959; *F. Leuret, H. Bon,* Les guérisons miracouleuses modernes, Paris 1950.

76 Libro de su vida, Neuausg. Leipzig 1921; dt. *Ida Gräfin Hahn-Hahn,* Regensburg 1867; *Aloysius Alkofer,* München 1931.

77 La vie de Mme. Guion écrite par elle-même, Köln 1720; dt. Leipzig 1727.

78 Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799; hrsg. v. *Rudolf Otto,* Göttingen 1899.

79 S. o. S. 541, Anm. 1.

80 Phänomenologie der Religion (1933), 1955².

81 S. o. S. 541, Anm. 1.

D. DIE GEGENSTANDSWELT DER RELIGION[1]

Die mannigfaltigen religiösen Erscheinungsformen, Vorstellungen und Erlebnisse weisen über sich hinaus; sie richten sich auf ein letztes Gegenständliches, das transzendent ist, das hinter und über allen sinnlichen und geistigen Phänomenen liegt. Dieses Gegenständliche ist das Heilige, Göttliche, das drei Momente umfaßt: das *Mysterium* oder *Numinosum,* das *Tremendum* und das *Fascinosum.* Auf dieses Gegenständliche richtet sich nicht nur der Kult personaler Gottheiten, sondern auch der primitive Zauberkult, der noch nicht zu einem irgendwie personalen Gottesglauben fortgeschritten ist (s. o. S. 29 ff.), und ebenso jene Heilswege, welche keine persönliche Gottheit anerkennen, so der Jainismus und der Theravāda-Buddhismus (s. o. S. 469). Sowohl die primitivste Zauberreligion wie die höchste Erlösungsreligion sieht das göttliche Mysterium, heiße es nun Mana oder Numen oder Gott oder Nirvāṇa, im religiösen Akt offenbar.

Dieses Heilige ist für den religiösen Menschen nicht eine Illusion oder ein Phantasieprodukt, sondern Wirklichkeit, und zwar „die Wirklichkeit der Wirklichkeit" *(satyasya satyam)*[2], wie die Upaniṣad lehrt, „das wahrhaft Seiende" (τὸ ὄντος ὄν)[3], wie Plato sagt, das *ens realissimum* der mittelalterlichen abendländischen Scholastiker. Diese Wirklichkeit zeigt sich zugleich als offenbar und verborgen. als *Deus revelatus* und *Deus absconditus*[3a].

Als *Deus revelatus* (s. o. S. 468 ff.) nimmt das Göttliche für den Anbetenden personale Gestalt an und erscheint ihm in einem menschlichen Antlitz, mag dieses menschliche Antlitz nun im Idol oder Götterbild (s. o. S. 106 ff.) einen sichtbaren Ausdruck finden oder nur in der mehr oder weniger phantasievollen Vorstellung. Diese Menschlichkeit Gottes zeigt sich am stärksten darin, daß Gott dem Menschen als „Du" im Gebet (s. o. S. 317 ff.) gegenübertritt. Dieses Du beschränkt sich aber nicht auf das dem Menschen zugewandte Antlitz Gottes. Nicht nur der Polytheismus, sondern auch der trinitarische Glaube

1 *Rudolf Otto,* Das Heilige, Aufsätze das Numinose betreffend (s. o. S. 541, Anm. 1); West-östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung, Gotha (1926), 1929²; *Friedrich von Hügel,* The Reality of God and Religion and Agnosticism, London 1931.
2 Bṛhad-araṇyaka-Up. II, 1, 20; 3, 6.
3 *Plato,* Rep. VI, 490 B.
3a *Hubert Schrade,* Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient, Stuttgart 1949.

(s. o. S. 470) sieht dieses Du auch im innergöttlichen Leben; Vater und Sohn und Geist stehen als „Personen" miteinander in einem innigen Ich-Du-Verhältnis.

Gleichwohl wäre es unrichtig, mit einem modernen Religionsphilosophen zu behaupten, daß „dieses ‚Du' ein integrierender Bestandteil aller Gotteserfahrung" sei und daß, wo dieses aufhöre, auch die Gotteserfahrung aufhöre. Rudolf Otto betont demgegenüber: „Sicherlich ist Gott für uns Du und Person; aber das Du in ihm ist das uns Zugewandte von ihm, ist gleichsam ... das Vorgebirge eines Bergstockes, der sich mit seinem Massiv den Blicken verliert in den *tenebrae aeternae*" [4]. Die einseitige Betonung des Personalismus raubt dem Göttlichen etwas von seinem Reichtum. Schon hinsichtlich der primitiven Religion hat Otto richtig gesehen, daß „der durch Mythus und Kultus geformte ‚Dämon' oder ‚Gott' ärmer an Gehalt ist als jenes Numen". Das gilt erst recht für die hohe Frömmigkeit. Über den personalen Gott, ja über den trinitarischen Gott stellt Meister Eckhart sinnvoll die Gottheit in ihrem absoluten Mysterium, das unergründlich, unerkennbar und unaussprechlich ist (s. o. S. 467). Der Mensch, der es wagt, in dieses Geheimnis einzudringen, zerbricht daran. Jahwe spricht zu Mose: „Mein Angesicht kannst du nicht schauen, denn kein Mensch wird leben, der mich schaut" (2. Mos. 33, 20). Kṛṣṇa enthüllt sich in der Bhagavadgītā dem Arjuna, der ihn bittet, sein Angesicht zu schauen, als eine grausige Schreckensgestalt [5]. Nach Luther wird der, welcher zur Erkenntnis des *Deus absconditus, Deus nudus* oder *Deus ipse* emporsteigen will, vom Flammenmeer des göttlichen „Zornes" verzehrt. Dieses Geheimnis wird dem Menschen faßbar nur in unvollkommenen Hüllen *(involucra)*, Gleichnissen, Bildern *(imagines)* und ‚Symbolen' [6], seien diese nun sinnenfällige Gegenstände oder phantasiemäßige Vorstellungen oder theologische Begriffe [7]. Die Verkennung des Gleichnischarakters aller Offenbarungsformen hat immer wieder das Mißverstehen der Religion und ihre Verdrängung und Ausdörrung durch theologische Lehren zur Folge gehabt. Nicht nur die Erscheinungen der Natur, sondern auch die Bildworte der Bibel und die Begriffe theologischer Dogmen rufen dem suchenden Menschen ein stetes „non sumus Deus, quaere super nos" [8] zu.

4 Das Heilige, 8. Aufl. 278 f.

5 Bhagavadgītā XI, übers. v. *Leopold v. Schröder* (RStV), Jena 1915, 51 ff.

6 Enarr. in Genes. c. 6; c. 26; Erl. Opp. exeg. 2, 170 ff.; 6, 292 f.; 19, 22 f.; Weim. 42, 294 ff.; 43, 458 f.; 40, II, 329 f.; *Fritz Blanke*, Der verborgene Gott bei Luther, Berlin 1928; *F. Kattenbusch*, Deus absconditus bei Luther, Festgabe für J. Kaftan, 1920, 170–214; *Walter Köhler*, Der verborgene Gott (Sitzber. Heidelberg. Ak. 1942/43, 4), 1946; *H. Bandt*, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958.

7 *Hans Looff*, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie, Köln 1957; *W. Brede Kristensen*, Symbol en werkelijkheid, Arnhem 1954.

8 *Augustinus*, Conf. X, 6.

E. DAS WESEN DER RELIGION[1]

Das Wesen der Religion ist in der Religionsphilosophie immer wieder zu eng aufgefaßt worden, weil die Wesensbestimmung auf Grund von Teilerscheinungen der Religion, sei es von einzelnen Vorstellungen und Erlebnissen, sei es von einzelnen Religionssystemen aus vorgenommen wurde. Das Wesen der Religion besteht nicht in einer bestimmten, rational zu erfassenden statischen Vorstellung des Göttlichen, sondern in einem dynamischen

1 *W. M. L. de Wette,* Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben, Berlin 1827; *F. W. Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2 Bde., Berlin 1840, Jub.-Ausgabe 1928; *Ludwig Feuerbach,* Das Wesen der Religion (1845), Stuttgart 1938; *G. Ch. Bernhard Pünjer,* Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde., Braunschweig 1880/83; *Eduard v. Hartmann,* Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, Berlin 1882; *Ders.,* Grundriß der Religionsphilosophie (System d. Philos. im Grundriß 7), Sachsa 1909; *Gustav Teichmüller,* Religionsphilosophie, Breslau 1886; *Hermann Siebeck,* Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893; *Otto Pfleiderer,* Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berlin 1893; *Ders.,* Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1896; *L. W. E. Rauwenhoff,* Religionsphilosophie, Braunschweig 1894; *Auguste Sabatier,* Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire (1897) 1910[6]; dt. Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, übers. v. *August Baur,* Freiburg 1898; *Harald Höffding,* Religionsphilosophie, übers. v. *F. Bendixen,* Leipzig 1901; *Georg Runze,* Religionsphilosophie, Leipzig 1901; *Herman Schell,* Religion und Offenbarung (Apologie des Christentums I), Paderborn (1902), 1907[3]; *Wilhelm Bousset,* Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte, Tübingen 1903; *E. W. Mayer,* Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen, Straßburg 1906; *Georg Simmel,* Die Religion (Die Gesellschaft, hrsg. v. *M. Buber*), Frankfurt 1906 (1912[2]); *Friedrich v. Hügel,* The Mystical Element of Religion, 2 Bde., London (1908) 1923[2]; *Ernst Troeltsch,* Wesen der Religion und Religionswissenschaft (Ges. Schrift. 2), Tübingen 1913, 452–499; *Max Scheler,* Vom Ewigen im Menschen. 2 Bde., Berlin (1921), [3]1933; *Rudolf Otto,* Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, Tübingen (1909), 1921[2]; *Georg Wobbermin,* Das Wesen der Religion (Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode II), Leipzig 1921; *Heinrich Scholz,* Religionsphilosophie, Berlin (1921), 1922[2]; *G. Galloway,* The Philosophy of Religion, Edinburgh 1921; *Friedrich Brunstäd,* Die Idee der Religion, Prinzipien der Religionsphilosophie, Halle 1922; *Carl Stange,* Grundriß der Religionsphilosophie, Leipzig (1907), 1922[2]; *Georg Wunderle,* Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn (1918), 1924[2]; *Eduard Geismar,* Religionsfilosofi, Kjøbenhavn 1924; *Heinrich Cunow,* Der Ursprung der Religion und des Gottesglaubens, Berlin 1924; *Paul Tillich,* Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930; *Ders.,* Systematische Theologie, Stuttgart 1955; *Johannes Peter Steffes,* Religionsphilosophie,

Umgang mit dem Heiligen[2]; Religion ist nicht ein bloßes Denken an oder über transzendente Objekte, sondern ein Handeln, sei es ein zauberhaft-kultisches Tun oder das Beschreiten eines mystischen Heilsweges oder das Leben im Glauben an Gottes Führung und im Gehorsam gegenüber seinem Willen. Ein Handeln liegt auch dort vor, wo Gebet und Meditation keinem anderen Zwecke dienen als der Vorbereitung einer spontan erwachenden Erleuchtung oder eines passiven Gnadenempfangs. Religion ist keine theoretische, sondern eine höchst praktische Angelegenheit. Sie ist auch keine bloße Randerscheinung im menschlichen Leben, sondern durchdringt, wo sie ernst genommen wird, das ganze Leben des Menschen.

Religion ist – in einer kurzen Formel zusammengefaßt – Anbetung des Mysteriums und Hingabe an dieses. Diese Anbetung braucht sich nicht an einen persönlichen Gott zu wenden; sie beseelt den Umgang des primitiven Menschen mit der heiligen Macht, dem *Numen* (s. o. S. 29 ff.), und sie durchzittert die Worte eines Erlösungslehrers, der immer wieder des Atheismus bezichtigt worden ist, Gotama Buddha. Die Hingabe zeigt sich in der Bereitschaft zum Opfer (s. o. S. 204 ff.), mag dieses in einer asketischen Handlung oder in einer Darbringung einer äußeren Gabe oder des eigenen Selbst oder in der Liebestat am Nächsten bestehen. Diese Hingabe hat die Tendenz zum Heroismus: die großen religiösen Menschen aller Zeiten sind Märtyrer (s. o. S. 405), worunter nicht nur diejenigen zu verstehen sind, welche einmal ihr Leben für ihren Glauben hingegeben haben, sondern die täglichen Märtyrer, die in einem Leben der Entsagung und des Dienstes ihren Mitmenschen beweisen, daß es eine göttliche Wirklichkeit gibt[3].

München 1925; *Ders.*, LThK 8, 783 ff.; *Erich Przywara*, Religionsphilosophie katholischer Theologie, München 1927; *Emil Brunner*, Religionsphilosophie evangelischer Theologie (1927), München 1948²; *Bernhard Rosenmöller*, Religionsphilosophie, München 1932; *Carl Clemen*, Grundriß der Religionsphilosophie, Bonn 1934; *Wilhelm Keilbach*, Die Problematik der Religionen, Religionsphil. Studie mit bes. Berücks. d. Religionspsychologie, Paderborn 1936; *Aloys Dempf*, Religionsphilosophie, Wien 1937; *Johannes Hessen*, Die Werte des Heiligen, Regensburg 1938; *Ders.*, Religionsphilosophie, 2 Bde., (1948) München 1955²; *Othmar Spann*, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Wien 1947; *Erland Ehnmark*, Religionsproblemet hos Nathan Söderblom, Lund 1949; *Heinrich Fries*, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg 1949; *Abraham Joshua Heschel*, Man is not alone. A Philosophy of Religion, N.Y. 1951; *P. A. Bertocci*, Introduction to the Philosophy of Religion, N.Y. 1952; *Søren Holm*, Religionsfilosofien i det tyvende aarhundrede, 2 Bde., Kjøbenhavn 1952; *Ders.*, Religionsfilosofi, ebd. 1955, dt. Stuttgart 1960; *Nathanael Micklem*, Was ist Religion? Übers. *J. W. Hauer* und *O. Rühle*, Stuttgart 1952; *August Brunner*, Die Religion. Eine phil. Untersuchung auf historischer Grundlage, Freiburg 1956. *D. E. Trueblood*, Philosophy of Religion, London 1957; *Karl Beth*, RGG 4², 1877 ff.; *Wach*, ebd. 1914 ff. (Lit.).

2 *N. Söderblom* u. a., Communion with the deity, ERE 3, 736–776; *Bernhard Duhm*, Das Geheimnis der Religion (SgV) Tübingen (1896) 1927²; *Hans Duhm*, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT, Tübingen 1926.

3 Sadhu Sundar Singh bei *Heiler*, SSS⁴, 113.

Im Opfer bekundet sich die eminente Aktivität der Religion. Diese besteht aber nicht nur in der Vorbereitung eines Gnadenerlebnisses, sondern auch in der Auswirkung desselben. Der Mystiker, welcher in der Einigung mit dem Unendlichen das Heil gefunden hat, verharrt nicht in der dauernden Weltabgeschiedenheit, sondern nimmt aktiv am Leben der Menschheit teil[4]. Wie die Jünger Jesu vom Berge der Verklärung wieder ins Tal hinabsteigen, um zum täglichen Leben zurückzukehren (Mk. 9, 9), so kehren alle echten Mystiker aus der *vita contemplativa* in die *vita activa*[5] zurück, mag diese auch bisweilen nur in der steten Fürbitte eines Einsiedlers für die in der Welt lebende Menschheit bestehen. Erst recht sind die Propheten von einer unermüdlichen Aktivität erfüllt, die nicht nur in der Verkündigung der ihnen aufgetragenen göttlichen Botschaft besteht, sondern im selbstlosen Dienst an ihren Mitmenschen und an der ganzen Menschheit. Alles religiöse Wirken in der Welt geschieht freilich sub specie aeternitatis. Das letzte Ziel alles Opfers ist die Seligkeit; das Leiden ist der Durchbruch zur endlosen Freude.

Religion ist nicht Philosophie, nicht Weltanschauung, nicht Theologie, sondern Umgang mit dem Heiligen. Dieser Umgang ist ein doppelseitiger. Dies kommt sehr eindringlich zum Ausdruck in den Zwiegesprächen zwischen der Seele und Christus, wie sie in den schönsten und meistgebrauchten Schriften der deutschen Mystiker zu finden sind, in dem „Büchlein der ewigen Weisheit" von Heinrich Seuse und in der „Imitatio Christi" des Thomas von Kempen[6].

Dieser Umgang ist jedoch für den religiösen Menschen nicht eine menschliche Erfindung, sei es ein Einfall des Verstandes oder Herzens; er beruht nicht auf menschlicher, sondern auf göttlicher Initiative. Nicht der Mensch kommt in der Religion zu Gott, sondern umgekehrt Gott zum Menschen: „Tu enim prior excitasti me, ut quaererem te", betet der Verfasser der „Imitatio Christi" (III, 21, 27). Schon der primitive Mensch führt den Kult auf Unterweisung durch höhere Wesen zurück, die Kultstätte auf eine göttliche Offenbarung (1. Mos. 28, 10 ff.). Nicht der Mensch sucht Gott, sondern Gott sucht den Menschen[7]. Diese zentrale religiöse Erfahrung wird von Sādhu Sundar Singh in einem Gleichnis[8] veranschaulicht: Ein Kind verliert im Walde seine Mutter. Als es entdeckt, daß die Mutter fort ist, fängt es an, sie zu suchen und findet sie schließlich. Dabei merkt es, daß die Mutter auf die Suche nach dem Kinde gegangen war, längst ehe dieses die Mutter vermißt hatte.

4 *Heiler,* Gebet[5] 591 f.; DRM 259 f., 297 ff.
5 *Heiler,* Gebet[5] 591 ff.; *Underhill,* Mystik (s. o. S. 542, Anm. 2); *Dom Cuthbert Butler,* Western Mysticism, London 1922, 195–293.
6 Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hsg. *K. Bihlmeyer,* Stuttgart 1907, 200 ff.; Imitatio Christi, Lib. 3 und 4.
7 *Abraham Joshua Heschel,* God in Search of Man. A Philosophy of Judaism, N.Y. 1955.
8 Gottwirklichkeit. Gedanken über Gott, Mensch und Natur, übers. v. *Sascha Bauer,* Hamburg 1924, 92; *Heiler,* SSS [4]88.

Obgleich Religion Handeln ist, ist sie letztlich nicht Leistung, sondern Gnade. Auf allen Höhepunkten der Religion erfolgt ein Durchbruch des Gnadenerlebnisses: in der Upaniṣad-Mystik, im Buddhismus in seiner ursprünglichen wie in seiner mahāyānistischen Form (s. o. S. 506 f.), in der hinduistischen Bhakti-Mystik, in der platonischen Mystik, in der Mystik der islamischen Ṣūfī, in der deuterojesajanischen Prophetie, in der Psalmenfrömmigkeit, bei Jesus, Paulus, Johannes, Augustinus, bei Luther und Schleiermacher.

Das Wesen der Religion ist somit die aus der Erfahrung göttlicher Gnade fließende Gemeinschaft des Menschen mit der transzendenten Wirklichkeit, eine Gemeinschaft, die sich in Anbetung und Opfer vollzieht und zur Beseligung des Menschen und der Menschheit führt.

Die Hinwendung zur jenseitigen Wirklichkeit unterscheidet die Religion von ihren säkularistischen Parallelen und Surrogaten. Diese gleichen der Religion in ihren Erlebnis- wie Ausdrucksformen, wobei die Übergänge fließend sind[9]. Solche Religionsparallelen, bisweilen auch Pseudo-Religionen, sind die modernen Ideologien des Positivismus, des rassischen Nationalismus und des Kommunismus, in denen ein der Transzendenz entkleideter Wert oder vermeintlicher Wert als summum bonum anerkannt und ein weltliches Zukunftsziel mit eschatologischer Inbrunst erstrebt wird[9a].

Im Unterschied von diesen säkularen Eschatologien zielt die eigentliche Religion auf das Ewige und Unvergängliche ab im Sinne des Buddhawortes: „Was nicht ewig ist, das ist nicht wert, daß man an ihm sich freue, nicht wert, daß man es begrüße, nicht wert, daß man ihm sich zuwende."[10]. Die echte Religion enthält immer ein weltentsagendes Element, denn „die Gestalt dieser Welt vergeht" (1. Kor. 7, 31). Nichts Vergängliches kann der Seele genügen, denn „unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir", wie Augustin in der Einleitung zu seinen Konfessionen betet. „Es komme die Gnade (χάρις), und es vergehe diese Welt", lautet das urchristliche Abendmahlsgebet (Did. 10, 6).

Religion ist eine „Flucht des Einsamen zum Einsamen" (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον), wie das Schlußwort der Enneaden Plotins lautet. Buddha erscheint als der völlig Einsame, wenn er, unter dem Feigenbaum meditierend, auf der Stufe des „leid- und freudlosen Gleichmutes" die heiligen Erlösungswahrheiten schaut. Aber derselbe Buddha faßt „aus Mitleid mit der Welt" den Entschluß, aus der Einsamkeit herauszutreten und mit seiner Jüngerschaft „zum Heile, zum Nutzen, zum Glücke" aller lebenden Wesen in der Welt zu

9 *Friedrich Falk*, Die religiöse Symbolik der deutschen Arbeiterdichtung der Gegenwart, Eine Untersuchung über die Religiosität des Proletariats, Stuttgart 1930; *F. H. Marneck*, Glaubenslose Religion, München 1931; *Julian Huxley*, Religion without Revelation, London 1957.

9a *Destoche*, Messianismus, RGG 4³, 895 ff. (Lit.).

10 Majjhima-nikāya II, p. 263.

wirken (s. o. S. 550). Auch Jesus steht in dieser großen Einsamkeit, wenn er vierzig Tage und Nächte in der Wüste weilt (Mk. 1, 13) und Nächte allein auf einem Berge in der Zwiesprache mit seinem Vater zubringt (Luk. 6, 12). Aber derselbe Jesus verkündet das Kommen des Gottesreiches, in dem die, welche Gottes Willen erfüllen, ewige Seligkeit finden. Über den Individualismus des Heilssuchens erhebt sich der Glaube, daß das Endziel der Menschheit und des Kosmos das Gottesreich ist, „das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“ [11].

Kein geringerer Religionsforscher als Nathan Söderblom hat im Gottesreich die „Aufhebung aller Religionen“ gesehen: „Jesus, der Vollender des Mose und der Propheten, ist nicht gekommen, um eine neue Religion zu stiften, sondern um die Religionen aufzuheben und das Gottesreich zu begründen.“ [12] Ein römisch-katholischer, vom prophetischen Geiste erfüllter Priester, Georg Sebastian Huber, hat ein Buch veröffentlicht mit dem Titel „Vom Christentum zum Reiche Gottes“ [13]. An dieser Losung ist richtig, daß das Gottesreich, das den Inhalt des Evangeliums Jesu bildet, größer ist als alle Religionen, einschließlich der christlichen, daß es ihre letzte Erfüllung bedeutet. Dennoch hört auch im Gottesreich die Religion nur teilweise auf. Im Zustande der Vollendung hat das schmerzvolle Opfer, das ein Wesenselement der Religion ist, ein Ende; aber das andere Wesenselement, die Gemeinschaft mit Gott in Anbetung, Lobpreis und Dank, das geistige Opfer, dauert in Ewigkeit fort, wie das letzte Buch des Neuen Testamentes, die Apokalypse, so eindringlich zeigt. Das Gottesreich ist die Vollendung der Religion, nicht einer, auch nicht nur der christlichen, sondern aller; denn in ihm wird nach dem triumphalen Apostelwort „Gott sein alles in allen“ (1. Kor. 15, 28).

11 Präfation der römischen Liturgie am Christkönigsfest.
12 Uppenbarelsereligion, Stockholm 1930², 38.
13 Regensburg 1934.

ἄβατον 132
Abba 271, 544
Abendmahl, vgl. Mahl, 25, 141, 156, 192, 222, 228, 232, 254 ff., 260 f., 263, 267, 318, 443, 449, 564
Aberglaube 17, 104, 153, 172, 180, 353
Abhidhamma 345
abhijñā 498
Ablaß 538
Abnoba, Dea 69
abrenuntiatio 317
Absolution 239, 321, 375, 544
Abstinenz 193 ff., s. Enthaltsamkeit
Abt 93, 99, 102, 386, 393
Äbtissin 420 f.
ācārya 403
Achämeniden 111
Achtzahl 169
Adad 49, 84
Adamiten 183
ādarān 45
Āditya 167, 171
Adler 78, 83, 84, 89
Adonāi 275
Adonis 82
Adoration s. Anbetung
advaitam 468
visiṣṭa-advaitam 468
Advent 39, 127, 156
Adventisten 357, 447, 536
ἄδυτον 132, 139, 228
ἀειπάρθενος 200, 430
Affe, Affengott 80, 89
Afrika 44, 83, 97, 105, 123, 146, 232, 271, 320, 429, 437, 444
ἀγάπη 172, 173, 464, 547
agni, dakṣināgni 178
ἄγος ἐλάυνειν 181
Aeakos 522
Ägypten 35, 48, 52, 63, 70 f., 76, 79 ff., 83 f., 89, 91, 94, 99, 100, 103, 104, 106 f., 109, 129, 132, 134, 146, 154 f., 161, 170 f., 174, 183, 207, 226, 264, 271, 315, 323, 336, 340, 362, 366, 372, 377 f., 414, 427, 437, 444, 457, 460, 471, 481, 489, 505, 516, 518, 520 f., 527, 555
Ähnlichkeitszauber, vgl. Zauber 12 ff., 51, 205, 215
Ähre 75, 227
Aeon, *Aiōn* 161, 163, 171, 221, 399, 532
Äquinoktium 152, 173, 227
Äthiopien 139, 213, 444
Āgama 243
ἀγαθόν, τὸ ἄριστον 464
Agende 273
aghnyā 79
Agni 43, 46, 149, 163, 178, 208
'Agorá 171
Agraphon 183, 408
Agyeusstein 35
aham brahmā-'smi 510, 555
ahiṃsā 90, 385
ahl al-kītab, s. Schriftbesitzer 343
Ahmadīya 272
Ahnen, Ahnenverehrung 78, 131, 427 ff., 457, 518 ff.
Ahriman 87, 161, 478
Ahuna vairya 325
Ahura Mazdāh 30, 46, 64, 68, 80, 90, 111 f., 122, 168, 185, 280,, 326, 368, 401, 457, 463, 474, 478, 488, 590
αἶδος 543
αἶνοι 324
Ainu 46, 78, 97
αἰών, Aiōn, s. Aeon 156 f., 161
Αἶσα 459
Ajantā 130
ākāśa 146
ἀκατάληπτον 336
Akkader, akkadisch 58, 84, 104, 132
Akklamation 429
Akrostichon 88
ἀλαλά 308
Alba 87
Albaner 124
Alexandria 59, 157, 241
Alf leila waleila, s. Tausend und eine Nacht 290
Algonkin 31, 208, 518, 521
Al-ḥamdu 323, 326
alhs, alah, altas 128
ἀλκή 128
Alkohol 75
All, das, s. Universum
Allāh 67, 93 f., 175, 266, 276, 361, 428, 473, 495, 513
Allegorie 184, 189, 193, 300 f., 359 f.
Allerheiligstes s. Sanctissimum 45, 54, 97, 114, 116, 126, 133, 139, 184, 194, 210, 335, 374
Allerheiligenfest 157, 429, 431
– litanei 268, 429
Allerseelen 45, 153, 158
Allmacht 456
Allwissenheit 168, 456
Amaterasu 52, 100, 111, 472
Almosen 387, 537
álog 312
Altar 36, 46, 52, 69, 88, 102, 104, 116, 129, 131, 138 ff., 141, 146, 179, 190, 199, 209, 224, 230, 232, 237, 241, 248, 312, 322, 327, 342, 355, 372, 432, 538
Altarweihe 167, 168
Altgläubige 447
Amarna 133

Ambarvalia 179
Ambet 164
Ambrosia 249, 255
Amen 271
Amərətat 75
Amerika 44, 52, 97, 105, 132, 133, 154, 354, 373, 416, 437
Amәša Spənta 32, 90, 168, 463, 474, 530
Amida Buddha, Amitābha 121, 164, 194, 378, 502, 529, 542
'amintu 323, 326
A-mi-t'o Fo 164, 325, 502, 511
Amon 52, 164, 460, 492
Ampel, ewige, vgl. ewiges Licht 355
Amphidromia 185
Amt 381 ff., 423 f.
Amulett 35, 103, 231, 341 f.
Anachoret 388, 404
Anästhesie 292, 396, 556
ἀνακεφαλείωσις 222
analogia entis 21, 473
ἀνάμνησις 222
Ananta (Weltschlange) 85
Anaphora 254
Anat-Beth'ēl 134, 465
Anat-Jāhu 465
Anathem 303, 446
ἀναθεματίζειν, ἀνάθεμα ἤτω 302
Anbetung (Adoration) 20, 25, 40, 51, 53, 56, 69, 72, 76, 94, 96, 104, 108, 116 f., 141, 156, 182, 224, 229, 231, 321 f., 335, 436, 511, 562, 565
ἀνήρ, θεῖος 491
ἄγγελος 333
ἀγγελικός, βίος 393
Angelsachsen 53, 92, 128
Anglikanische Kirche 321, 336, 384, 400, 426, 445
Angra Mainyu 90, 478, 530
Angst 21, 334, 518, 544 f.
anima 481
animus 22
Animismus 7
anmchara 321
Anrufung, vgl. Gebet 317 ff., 330 ff., 429, 518
Anthestēria 153, 315, 516
Anthropologie 21, 86, 165, 284
Anthropomorphismus 77, 107, 131, 208, 210, 464, 470
Anthropophagie 211
Anthroposophie 61, 526
Antichrist 379
Antike 178, 182, 209, 211, 213, 228, 233, 238, 248, 286, 315, 334 f., 342, 396, 408, 410 f., 414, 427, 432, 436, 456, 471, 477, 501, 527
Antilope 90
Antiminsion 432
Antimodernisteneid 498
Antiphon 269
ἀντίτυπον 256
antrum 130
Anu 46, 63, 164, 174, 457, 460
Anubis 83, 522
Anunnaki 474
Anurādhapura 71
ἀπάθεια 547
Aphrodite 61, 75, 107, 217, 269, 493
Apis 79
Apokalypse, Apokalyptiker 41, 47, 49, 54, 71, 87, 89, 110, 122, 135, 142, 166, 169, 171, 173, 175, 191, 209, 221, 280, 286, 324, 341, 348 f., 399, 447, 489, 531 f., 565
Apokatastasis, ἀποκατάστασις ἁπάντων 533 f., 537
Apokryhpen 348, 480
Apollo 39, 70, 86, 153, 169, 278, 413, 501
Apologetik 280, 490, 494, 498, 557
Apologia 319
Apologie der Confessio Augustana 466
Apophis 85
Apophthegma 298
ἀποπομπή 177, 314
Apostel 5, 36, 92, 127, 143, 158, 171, 174, 235, 238 f., 277, 324, 360, 374, 384, 389, 391, 401, 405, 447
– akten, -briefe 349
– geschichte 135
Apostolikum 121, 302, 326
Apostolische, Katholisch- 536
apostolisch 171, 239
Apostolische Konstitutionen 146, 232
– Sukzession 376
– Väter 348
ἀπόταξις 317
Apotheose 88, 368 f.
apotropäisch 82, 125, 177 ff., 195, 209, 215, 236, 427
ἀποτρόπαιον 341
ἀποχὴ ἐμψύχων 195
Apsaras 41
Apsis 89, 137, 140, 229
apsū 41, 472
Aquileja 379
Araber 52, 60, 73, 457, 461
Aramäer 37, 211, 271
Āaŋyaka 344
ἀράομαι 309
arbor virtutum 71
arbor inversa 70
arbor vitiorum 71
arcā 108
Arche 169
ἀρχιερεύς βασιλεύς 369
ἄρχων βασιλεύς 371
ἀρχιπάρθενος 200
Archon 59, 166
ardat lilī 478
Arduinna, Dea 69
Ardvī-Sūrā Anahitā 41
Areopag 135, 298
ἀρετή 32
arhat 172, 175, 394, 407, 428, 439
Arianismus 272
Aricia 70
Arier 105
Arkandisziplin 254, 335, 452
ἄρκτοι 83
Armarium 116
Armenier 124, 139, 444
Armensteuer 4
Arminianer 447
Armut 326, 328, 387, 389, 447
ἄῤῥητον 272, 336, 338
Artā i-Vivāf Namak 347
Artemis 39, 83, 99, 107, 109, 153, 215, 240
ἄρτος ἐπιούσιος 329
ἄρτος τετράτρυφος 124
Arvalbrüder 146
āryā 419
Ārya-samāj 113
as 307
Asche 40, 44, 132
Aschenkreuz 341

ἀσέβεια 436
Ašəm Vohū 326
Ašera 70
Asien, Vorderasien 323, 457
Zentralasien 438
Ašimbethel 134
Askese 37, 90, 103, 125, 183, 194, 198, 200, 203, 218, 245, 336, 357, 376, 380, 384, 387, 406, 407, 418, 424, 428, 429, 438, 447, 510, 528, 562
ἄσκησις 195
ἀσκητήρια 387
Asklepios 84, 99, 153, 218, 238, 492
āšram 386
Assumptio 257
Assyrien, assyrisch 85, 104, 107, 133, 271
Astarte 107, 215, 415
Astralleib 475
Astrologie 58, 61, 153, 175
Astronomie 61, 106, 153
Asura 178
aśva-medha 243
Ašvattaḥ sanātanaḥ 67, 70
Atar 46, 85
Atargatis 84, 107, 251, 437
Atem 22, 385, 481
ἀθανασία 508
Athanasianum 302 f., 326, 469
ʿAthar 415
Atharvaveda 27, 174, 309
Atheismus 562
Athene 39, 70, 84, 109, 153, 283, 493
ἀθεότης 436
Athos 66, 388
athravan 45
Ātman 22, 49, 144, 297, 365, 460, 463, 481, 487, 498, 506, 510 f.
Atrium 138
Attis, -kult, mysterien 68, 154, 190, 195 f., 217, 227, 240, 245, 249, 252, 254, 437, 501, 527, 542, 548
Atum 52
Audition 21, 351, 396, 404, 552 f.
auditores 439
Auferstehung Christi 24, 68, 88, 94, 155 ff., 173, 228 f., 254, 287, 326, 422, 442, 490, 493, 499, 531 f.
Auferstehung, allgemein 125, 154, 169, 189, 255 f., 301, 429, 508, 523, 527, 529 ff., 533, 535 ff.
Auferstehungsmysterium, hellenisch 227, 501
Aufklärung 153, 288, 296, 321, 411, 476, 479, 513
Augsburgisches Bekenntnis, *Augustana, Confessio* 261, 303, 383, 449, 466
Auguren 99
aun 308
Aurora 53
ausa vatni 188
Ausspucken (vgl. Speichel) 54, 178
Australien 28, 31, 34, 97, 130, 262, 285
A und Ω 341, vgl. 282
Αὔξησίη 457
avāhanam 108
Avalokiteśvara 76, 378, 502
avatāra 87, 285, 403, 428, 487, 502
Ave Maria 174
Avesta 4, 16, 31, 45, 74, 80 f., 111, 250, 267, 271, 272, 280, 313, 345, 350, 457, 462, 478, 502, 521
ʿAzāzēl 84, 181
Aži Dahāka 85
Azteken 194

*Baʿal*dienst 82, 209, 231, 396, 458, 551
Babi 522
Babismus 346, 402, 406, 441
Babylonien 27, 35, 37, 41, 49 f., 53, 56 f., 59, 61, 67, 73, 76, 83 f., 94, 99, 133, 136, 146, 154, 159, 162, 164, 166 f., 168, 172 ff., 217, 233, 269, 271, 288, 303, 315, 320, 323, 328, 340, 398, 415 f., 457, 460, 474, 478, 501, 505, 519
Bacchantin 248
Bad 186 f., 207
Bär 78, 83, 86, 89, 90
Bagdad 142
Bahāi 173, 175, 402, 406, 441, 451, 495, 546
Bajadere 240, 416
Bakiden 279
Baldachin 137, 140
Bali 126
Baldr, -mythus 74, 76, 234, 309
Balten 50 (vgl. 459)
Bann 179 f., 192, 302, 314, 446
Bantu 31, 56, 97, 181, 270, 427
Baptisten 149, 359, 426, 447
baraka-bārakh 31, 233, 309, 322
barəsman, barhis 74
Barfüßigkeit 182, 184
Barhäuptigkeit 182
Barmherzigkeit 21, 126, 258, 397, 406, 407, 464, 468, 488, 505, 511, 534, 548
Barock 140
Basilika 136, 139, 209
basmala 323
Bastet (ägypt. Göttin) 83
Batak 31, 366, 458
Baʾu (babyl. Muttergöttin) 63
Baum, Baumkult 30, 68, 69, 71, 77, 98, 106, 119, 128, 131, 143, 160, 473
Ba-Vogel 80, 84, 366
Bayān 346
Beelzebub 478
Befleckung (s. unrein) 492
Begine 183
Begräbnis 516
Beicht 152, 320, 321, 375, 388, 419, 544
Bekehrung 10, 21, 305, 398, 441, 553, 554
Bekenntnis, Bekenner 94, 163, 261, 325, 551
Bekreuzigen 180
Bêl 226
Bel-Baum 67
Belial 478
bēma 137
Benares 143
benedictio 180
Benediktiner 245, 389, 446
bᵉnē haggōlā 440
bᵉrākhā 256, 261, 435
Berg, Berggott 30, 37, 46, 47, 51, 52, 128, 135 f.; 144, 148, 163, 473, 488, 543
Bergpredigt 65, 149, 298, 304, 484
bᵉrīt (vgl. Bund) 263
Berneuchen 321

Berührung 107, 230, 312, 376, 401
Berufung 21, 398, 437, 553
Beschauung (s. Kontemplation)
Beschneidung 188, 195, 216, 217, 264
Beschwörung 269, 314, 315, 317, 320, 420, 427
Beseelung 70
Besessenheit 480
Besprechen 417
Besprengen 187, 189, 216, 244, 264
Bestattung 154, 229, 240, 516, 517
Bethel 34, 82, 132, 133, 142
Bethlehem 146, 156
Bettelmönch (s. Mönch) 336, 385
Bettler 385, 408
Bhagavadgītā 70, 221, 347, 464, 514, 529, 560
Bhaiṣajyaguru 502
Bhakta, Bhakti, bhaktimārga 273, 325, 329, 362, 387, 410, 418, 439, 473, 510, 529, 564
bhava-cakra 524
bhikṣu 385
bhikṣunī 385, 419
Bibel (vgl. Schrift, heilige) 271, 272, 312, 342, 345, 349, 353, 354, 355, 358, 361, 362, 363, 364, 402, 440, 472, 485, 496, 499, 549, 560
Bibelforscher, Ernste 357
Bibelkritik 12, 354, 361
Bibelübersetzung 269
Bibliolatrie 356
Biblizismus 356, 364
Biene 89, 92
Bild (s. auch Symbol), Sinnbild, Bilderkult 27, 36, 37, 41, 48, 52, 54, 65, 70, 72, 75, 76, 78, 86, 89, 101, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 136, 139, 140, 144, 147, 149, 236, 342, 415, 455, 555, 560
Bildersturm 114, 117
Bildlosigkeit 111, 112, 113, 118
Bilokation 556
Binden, *āsar* 180
Birma 107, 109, 271, 438
Bischof, -sweihe 45, 99, 102, 120, 139, 165, 201, 202, 228, 229, 231, 237, 310, 320, 341, 370, 376, 378, 381, 423, 426, 429, 450
Bitte (vgl. Gebet) 66, 127, 328 ff., 431
Blasphemie 5, 222, 428
Blau 125, 126
Blitz 31, 35, 49, 50, 62, 63, 75, 106, 146, 456
blotnaut 82
Blut 35, 82, 84, 88, 90, 99, 104, 123, 124, 127, 189, 190 f., 191, 192, 193, 212, 222, 234, 254, 259, 261, 264, 287, 365, 406, 414, 427, 429, 473, 481, 519
Blut Christi 254, 316
Blutrache 435
Blutsprengung 210, 211, 224, 264
Blutsverbrüderung 264
Bock 91
Bodhgayā 71, 63
Bodhi-Baum 168
Bodhisattva 75, 105, 110, 167, 290, 294, 378, 385, 407, 428, 501, 533
Böotien 105
Böse, das 121, 236, 310, 329, 399, 477, 478, 484, 487, 521, 530, 533
Böse, der (s. Satan) 211, 478, 487, 533
βοῶπις (Hera) 84
Borbet 164
Borsippa 126
βουλή 164
Braga 379
Brahma 103, 333, 501
brahman 297, 338, 435, 462, 468, 472, 482, 487, 498, 506, 510, 528
Brāhmaṇa 146, 167, 175, 204, 208, 344, 362, 372
Brahmane 51, 86, 99, 122, 243, 273, 297, 342, 372, 380, 418, 506
Brahmanismus 250, 380
Brāhma-Samāj 113, 305, 450, 495
brahma-carya 198 f., 392
Brandopfer (s. Opfer)
Braut 43, 55, 73, 121, 124, 144, 167, 227, 465
Brautbett 245
Brautbier 249
Bräutigam 258
Brautmesse 250
Brautmystik 260
Bretagne 453
Brevier 194, 292, 406
Brief (s. Himmelsbrief) 342, 349, 362
Brigit 44, 340, 416
Britannien 437
Bronzezeit 101, 105
Brot 166, 169, 207, 229, 249, 252 ff., 295, 318, 329, 375
Bruderschaft, -bund 91 f., vgl. 94 f., 192, 452
Bruderliebe (s. Liebe) 393, 411, 498 (vgl. 511 f.)
Brüdergemeine 262, 447
Brüder vom freien Geist 183
Brunnen 40 ff., 101, 137
Buddhapada 105
Buddhismus 22, 69, 76, 86, 90, 101, 105, 108, 111, 118, 133, 154, 159, 161, 164, 170, 173, 175, 178, 195, 200, 216, 267, 285 f., 296 f., 301 f., 305, 319 f., 329, 338, 345, 351, 356, 376, 380, 385, 393 ff., 402, 405, 407, 410, 428, 432, 437 ff., 451, 453, 464, 469, 473 f., 484, 497 f., 510 f., 546 f., 551 f., 555, 557, 559
Buddhismus, tantrischer 244
Buddhalegende 71
– lehre 296
Büßer 197, 443
Bund, -esschluß 253 (vgl. 252), 264 ff.
Bundeslade 82, 112, 133, 190, 214, 240, 295
Bundeszeichen 95
Buße 20, 127, 152, 188, 197, 220, 282, 319 ff., 400, 507, 544, 554
Bußbücher 197
Bußgebet (s. Gebet) 319 f.
Bußhymnus 319
Bußpredigt 305
Bußpriester 321
Bußtage 229
Butter (*ghī, ghṛta*) 234
Byzanz 45, 110, 234, 291, 318, 421, 427, 449

cairu 34
Calvinismus 117, 141, 383, 444, 486
Camisarden 274, 282
Camposanto s. Friedhof
Canones 303
Cao-Dai (-Kirche, -Sekte) 377, 386, 394, 439, 451
Capitol 146
Caritas 404, 419, 423, 424
carmen 267
castus s. Keuschheit 198
cathedra 139
Centenarfeier 159
Ceylon, 71, 143, 271, 438, 439
Chäronea 99
Chalcedonense 302
Champagne 97
ch'an-tsung (vgl. Meditationsschule) 438
Chanukā 152, 155
χάραγμα 110
Charambethel 134
χάρις 32, 462, 505, 508
χάρισμα 238, 462
Charisma, charismatisch 237, 273 f., 278, 282, 315, 331, 335, 374, 381, 413, 446, 448
Charitinnen 164
Chassidismus 241, 407 f.
χειροπιθεσία, χειροθεσία 239, 376
χειρόγραφον 304
χείρων 238
χειροτονία 376
Cherubim *(kerubīm)* 85, 166, 324, 476
Chih 492
Chiang Yüan 492
China 27, 63, 100, 105, 107, 108, 123, 124, 126, 128, 129, 132, 133, 147, 163, 164, 166 f., 172, 202, 271, 323, 148, 372, 376, 380, 386, 393, 405, 413, 420, 428, 438, 458, 502, 510, 517, 522, 557
Ching 344
Ching-t'u-tsung 438
Chlysten 447
Chnum 83
Chonchobuir 492
Chonsu 164
Chor 269
Chorgebet 394
χώρα ἀσώματος 147
χορεία (ἔνθεος) 241
χρησμοὶ Σιβυλλιακοί 279
Chrisam 40, 190, 235, 237
χρῖσμα 236, 237
Christbaum 69
Christentum, christlich 3, 18, 22, 38, 53, 54, 60 f., 67, 69, 70, 75, 80, 86, 87, 91 f., 99, 102, 104, 106, 109, 111, 113, 118, 120, 122, 124, 127, 133, 136, 138, 142 f., 146, 149, 151, 153 ff., 159 f., 164, 169, 177 ff., 183, 188 ff., 199 f., 202 f., 209, 220 ff., 228, 231 f., 234 f., 245, 247, 262 f., 267, 291 ff., 297 f., 301 f., 304 f., 310, 319, 324 f., 329, 331 ff., 335 f., 346 f., 349, 356 f., 360 ff., 375, 387 ff., 394, 400, 408, 410 f., 414, 417, 421, 431, 437, 440 ff., 450 f., 453 461, 464 f., 473 ff., 484, 486, 491, 494, 496, 498, 531 ff., 544 549, 551, 554 f., 565
Christenverfolgung 405
Christian Science 457
Christologie, Christus 5, 21, 24, 29, 36, 42, 48 f., 54, 55, 60 f., 66, 68, 76, 88, 93, 94, 99, 102, 108, 110, 113 ff., 118, 121 f., 136, 139 f., 142 f., 146, 150 f., 155 ff., 161, 163, 172 ff., 181, 189, 191 ff., 197, 200, 202, 207, 209, 217 f., 221 ff., 227 ff., 236 f., 242, 245 f., 250 ff., 276, 282 f., 287 f., 295, 297 ff., 302 f., 316, 318 f., 324, 326, 329, 341, 352, 360, 363, 376, 378 ff., 384, 389, 399, 401, 409 f., 429 f., 432, 443, 446, 453, 466, 478, 490 f., 494, 496, 499, 503 ff., 508, 533, 536, 538 f., 542, 544, 548, 553, 563
Christotokos 446
Chronologie 165
Chthonische Götter (χθόνιοι) 208, 310
Clan 78, 248, 435
Cluniazenser 446
Cocihar 185
Codex iuris canonici 381
coincidentia oppositorum 339, 467
Columba 88, 116, 140
Common Prayer, Book of 272 f.
communio sanctorum 430 f., 448
Complet 319
Conditor 458
confessio 139, 320
confessor 381
Confiteor 319
Convector 458
conversio 257, 391
Cora-Indianer 57
Corpus Christi mysticum 263, 443
corredemptrix 430
Couvade 367
creatio ex nihilo 472
Credo (s. Glaubensbekenntnis)
crimen laesae religionis 436
cromlech 34
crux capitata 140
crux commissa 140
crux dissimulata 105
crux gammata 105
Culpa-Stein 321
Cumae 279
Cyniker 195
Cypern 105

Dabistān 126
Daduchen 124
Dämon, dämonisch 43, 45, 50, 54, 73, 75, 81, 83 ff., 89, 94, 99, 102, 124, 169, 172, 177 f., 180 f., 184, 198, 200, 209, 211, 225, 234, 236, 240, 252, 263, 277, 285 ff., 308, 314 ff., 360, 366, 402, 445, 461, 474, 476 ff., 484, 527, 530, 533, 537, 560
Dämonenbannung 315
– austreibung 316, 498
– glaube 478
Dämonologie 478
daēnā 4, 521
Däumeln 355
daeva 477 f., 502, 530
Dagon 80, 83
dahr-i-Mihr 45
Dai Butsu 107
δαιμόνιον 487
Dajak 31
Dakota-Indianer 104

Dalai Lama 378, 438
Damavand 86
Damnag 290
Dān 458
Dan 82, 133
Dank, -gebet, -sagung 219, 228, 254, 322, 324 f., 511, 565
dašasīla 170
Daž bog 53
dᵉbīr 133
Deews 64
Deismus 470
Dekalog 264 f., 303, 439
δεκὰς ψυχόγονος 170
Dekretalien, pseudo-isidorische 379, 445
Delawaren 97
Delphi 35, 39, 44, 278 f., 396
Dema 457
Demeter 38, 84, 86, 107, 121, 227
Demiurg 94, 472, 474
Demut 89, 505
dēn 4
Dendrophoren 68
Derekh 148
Derwisch 174, 247, 307, 390 f.
Deus absconditus 21, 334, 339, 559 f.
Deus absolutus 25
Deus ipse 21, 25, 560
Deus nudus 560
Deus otiosus 457
Deus revelatus 21, 334, 339, 559
deutero-kanonisch (Schriften) 346
Deuteronomium 34 f., 56, 134, 155, 217, 264, 303, 326, 373, 551
Deutsche Christen 453
deva 22, 474
devadāsī 240, 416
Devadatta 90
Devakī 493
Devotionsbild 109
Dhamma 345
dharma 4, 165, 325 345, 438, 484
dharma-cakra 101
dharma-kāya 164, 469, 488
dhikr 101, 394
διάβολος 480
διαδοχή 376
Diakon 120, 169, 256, 377, 381,
– weihe 239, 376
Diakonisse (διακόνισσα) 389, 423 f., 426
– weihe 239
διάκρισις τῶν πνευμάτων 556
Diana 70, 107, 115
Diaspora 443
– judentum 60, 129, 155, 271, 279, 440
διαθήκη 264, 265
διατριβή 304
Didachē (s. Zwölfapostellehre)
διδασκαλία 297, 299
διδάσκαλος 403
Diesseits 523
dies solis 157
Dievas 64
Digámbara 183
Dike 463
dîn 4
dingir 58
dīn-i'ilāhi 450
Dionysos, D.-Kult 66, 70, 78, 82, 98, 103, 109, 156, 240, 248, 252, 262, 493, 527 f.
di parentum 427
Ditheismus 66
Diu 64
Divination (vgl. Orakel)
Djêus 63
Dodona 70, 278, 396
δόγμα 304
Dogma, Dogmatik 16 f., 61, 115, 117, 224, 257, 287 f., 301 ff., 348, 357 f., 404, 445 f., 448, 472, 476, 478, 493 f., 498, 524, 538, 560
Doketismus 24, 493
dolmen 34
Dominikaner, -innen 92, 116, 245, 305, 337, 389, 399
Donar 50, 84, 431
Donner, -gott 31, 44, 49 f., 63, 456
– keil 99
Doppelaxt 97
Doppelgeschlechtlichkeit (s. Geschlechtlichkeit)
Dornbusch (brennender) 46 f.
δόξα 32, 66, 322, 462, 491
Drache 40, 85 ff., 89, 124, 269, 530
Drama 102, 156, 254
Dreifaltigkeit (s. Trinität)
Dreimal-Heilig (s. Trishagion)
Dreizahl 163 ff
Dreizehn 172
δρῶ 205
δρώμενον 241, 266
drug 477
Druiden 74, 373, 521
Dryaden 70
du'ā 331
Dualismus 461, 478, 480 f.
Duat 171
Dublin 70
Durgā (*Kālī*)465, 542, 543
Durst (s. *tanhā*)
Dyaden 163
Dyaus pitā 63 f., 457
δύναμις, δυναμοῦν 32, 236, 256, 318, 462

ê, êward, êsago 4
Ea 41, 63, 83, 164, 286, 460, 462
Eben-'ēzer 35
Eber 79, 87, 90, 487, 524
Ebioniten 157, 495
Ecclesia (s. Kirche)
Edusa 458
Edda 76
ἐγκράτεια 195
ἐγρήγοροι 194
Ehe 4, 98, 102, 200 ff., 245, 424 f., 434 f., 439
Ehebruch 200, 385
Ehelosigkeit (vgl. auch Zölibat) 199 f., 217, 328, 373, 386 f., 391
Ehre 514
Ehrfurcht 2, 17, 20 f., 27 f., 37, 39, 53, 62, 91, 117, 543
Eiche 67, 70, 74
Eid 98, 102, 165, 168, 180, 311 ff., 369
Glaubenseid 313 f.
Treueeid 313
Eidechse 80 f., 85
Eifer 551
εἰκών 108, 114, 161, 257
Einheit *Ātman-Brahman* 498, 510 (s. auch 528)
– der Christen (vgl. communio sanctorum) 254, 448

– der Religionen 450
Einheitsbewegung, religiöse 452
Einhorn 89
Einigung (mystische), vgl. *Unio mystica* 89, 165, 192, 230, 233, 241, 248, 258 f., 261 ff., 300, 329, 359, 404, 443, 448, 507 ff., 563
– (geschlechtliche) 243 f., 246 f., 434
Einsamkeit 330, 564 f.
Einsetzungsbericht, -worte 253 ff., 258, 261, 264, 267
Einsiedler (s. Eremit)
Einweihung (vgl. Initiation) 195
εἵρεσιόνη 68
ekam advitīyam 163, 468
ἐκκλησία 245, 302, 434, 442
Ekstase 21, 23, 41, 78, 110, 149, 195, 208, 204 f., 240 f., 249 f., 280 f., 297, 300, 337 f., 396 f., 400, 404, 412 f., 487, 542, 548, 554 ff., 558
ἐκπύρωσις 185, 537
Ektenie 268, 329
'ēl, 'elohīm 31, 362, 457, 458, 518
'ēl, 'ēlōn 70
ἔλαιον ἐξορκιστικόν 235
Elamiter 104, 106
Elben 182
Elefant 86, 90,
Elephantine 134, 465, 492, 557
Eleusis, Eleusinien 195, 227, 251, 262, 335, 527
Ἐλευθέριος (Ζεῦς) 501
Elfzahl 171
Elgabal 53
Elimination 181, 193
ἔλλαμψις 177, 225, 329
Ellora 130
Elōî 271
Elysium 518, 525, 527
Emanation 162, 350, 368, 461, 472
Emmanuel 302
Emma-ō 522
Empfängnis 412
– (conceptio immaculata) 157, 288
– (übernatürliche) 247, 285, 491 ff.
ἔμπνοια 352
ἐναγίζειν 32
Enderwartung, Endzeit (vgl. Eschatologie)
Endgericht (vgl. Weltgericht)
ἔνδιος 64
Engel 22, 40, 60, 113, 125, 158, 166, 169 f., 174, 178, 192, 194, 201, 209, 242, 256, 317, 393, 422 f., 430, 461, 474 ff., 533, 553
– Würg- 478
Erzengel 463, 474, 476, 530
En-lil 63, 85, 164, 238
Enneaden 169, 348, 354
ens realissimum 559
Entblößung 181 f.
Enthaltsamkeit 193 ff., 376, 385, 392, 418
Enthusiasmus 23, 59, 94, 199, 248, 274 f., 281 f., 335, 396, 404, 448, 490, 507
Entmythologisierung 288
Enuma Eliš 284
Eōs 53
ἐπέκεινα 466 f.
Ephesus 115, 177, 302, 446
Ephestios 58
ἐφόδιον 256
Epiklese 108, 248, 317 f.
Epikuräer 195
Epilepsie 178
ἐπιφάνεια 369
Epiphaniasfest 40, 127, 156, 187, 229
ἐπίπνοια 352
Epirus 64
Episkopat (vgl. Bischof) 378 f., 444
ἐπιθυμητικόν 165
ἐπιθυμία 485
ἐπιτίμιον 197
ἐπόπτεια 177, 225
ἐπωδή 267
Epos 284
Eostra 53
Erbsünde (s. Sünde), E.
Erde 31, 38 f., 63 f., 66 f., 80, 85, 93 ff., 97, 118, 121, 126, 135, 145, 147 f., 150, 158, 164 f., 314, 333, 399, 412, 464, 471, 485, 489 f.
ἔρδω 205
ἔργω 205
Erech 76
Ἐρεχθεύς 457
Eremit 91 f., 297, 384 f., 388, 478, 563
Erfahrung, religiöse (s. Erlebnis)
Ergebung 330
Erkenntnis 71, 148, 461, 473, 498, 509 f.
Erlebnis, religiöses 6, 10, 17, 19, 21, 23 f., 34, 36, 59, 71, 297, 404, 490, 541 ff., 550 ff., 563
Erleuchtung 21, 71, 90, 126, 143, 148, 154, 165, 168, 195, 198, 250, 294, 329, 351, 356, 407, 428, 477, 487, 497 f., 502, 510, 537, 550, 562
Erlöser, Erlösung 21, 28, 72, 88, 92, 122, 159, 165, 189, 191 ff., 228, 254, 258 f., 285, 299, 329, 385, 402, 407, 410, 429 f., 452, 473 f., 492, 497, 500 ff., 524, 527 ff., 533, 548 f., 562, 564
Erlösungsreligion 203, 304, 373, 438, 509, 528
– tod 181, 221, 254, 287, 326
Ernte 68, 151
Erntefest 151, 155 f.
Eros, erotisch 244, 247 f., 301, 464, 485, 546
Erscheinung 25, 94 f., 118, 133, 487 f., 558 f.
Erstgeburt, Erstlingsopfer 151, 206 f., 213, 216
Erwählung 398, 439, 513
Erweckung, -bewegung, -predigt 274, 282, 305, 499, 554
Erinnyen 124
Erzengel (s. Engel)
Eschatologie 6, 21, 41, 47, 70 f., 87, 135, 142, 168, 185, 188 f., 228, 253 ff., 263, 268, 282, 286 f., 318, 329, 390, 393, 439, 441 ff., 447, 489, 493, 503, 529 ff., 539, 549, 564
Esche 67
Ešmun 84, 501
Esoterismus 27, 77, 176, 298, 337 f., 404, 438, 443
Essener 186, 387
Ethik 1, 17, 19, 32, 53, 61, 63 f., 82, 86, 118, 122, 134 f., 145, 148 f., 165,

205, 220, 303 f., 328, 380, 483 f., 502, 510.
Ethnologie 6, 10, 26
εὐαγγέλιον 369
Eucharistie 88, 116 f., 139 f., 191, 201, 207, 222, 224, 228 f., 232, 239, 251, 254 ff., 318, 324, 374, 382, 388, 423, 429, 432, 443, 475, 508, 537
εὐχέλαιον 235
Eudämonismus 505
εὔδιος 64
εὐλαβής 3
Eunuchen 200, 217, 227
εὐωδία 209
εὐσεβής 3
Evangelium 14, 19, 24, 50, 88, 135, 144 f., 149, 157, 160, 281 f., 291, 297, 299 ff., 304 f., 342, 346, 349, 351, 358 ff., 362, 400, 405, 422, 491, 497 ff., 531 f., 550, 560
Evangelien, apokryphe 88, 238, 349
– synoptische 255, 300
Evangelienbuch 210, 229, 231, 355
Evangelisch (vgl. Protestantismus) 55, 141 f., 144, 159, 163, 165, 176, 203, 239, 267, 303, 325, 329, 380, 431, 541 f.
Evangelische Räte 395
Ewe 62, 131, 522
Ewigkeit, ewiges Leben 17, 65 f., 89, 100, 176, 221 ff., 255, 369, 473, 476, 515, 529, 536 ff., 548, 565
ἐξηγήται 278
Exerzitien 557
Exil, jüdisches 174, 304, 398, 440, 489 f., 502, 530
Exkommunikation 258, 310
Exogamie 78
Exorzismus 187, 239, 277, 316 f., 478
Exoterik 298, 404
Exsultet 66, 549

Fabeltier 85, 89, 289 (Tierfabel)
Fabulinus 458
Fahne 100
Faith and Order 499 f.
faḳīr 386
Familie 367, 435, 474, 517
Fanatismus 1, 551
Farbe 28, 107, 120, 122 ff.
Fasching (Karneval) 32, 243
Fascinosum 468, 559
Fasten 4, 127, 167, 174, 194, 195 ff., 227, 390
Marienfasten 196
Fastenzeit 199
Fasttage 127, 152, 194, 196 f., 229
Fatalismus 59 ff.
Fātiḥa 169, 322
Fatima 109, 143, 558
Fatum 459
Faunus 83
Febronianismus 380
Fegen 184
Fegfeuer (s. Purgatorium)
Feigenbaum 71, 110, 552, 564
Fels 36 f., 86, 99, 130, 137
Felsbilder 105
Fenrir-Wolf 87
Fessel 102, 514, 179
Fest 68, 124, 127, 131, 142, 146, 151 ff., 171
Fetisch, Fetischismus 31, 97, 102 f., 106, 178, 205, 230, 285, 356
Feuer 43 ff., 51, 59, 64, 67, 75, 85, 87, 95, 106, 112, 119, 125 ff., 131, 146, 151 f., 165 ff., 178 f., 184 ff., 189, 200, 208 f., 212, 221, 250, 367, 373, 397, 416, 418, 434, 460, 463, 469, 480, 522, 535, 537 f.
– altar 44
Hochzeits – 44
– leib 475
Not – 44
– probe 312 (s. Ordal)
– gott 85 (vgl. Agni)
– stein 35
– taufe 185
– tempel 44
– weihe 44, 178
Filioque 326
Finnen 288
Firmung 182, 237, 239, 399, 423
Fisch, Fischgott 80, 82 f., 87 f., 90, 107, 109, 151, 251, 487
flamines 171, 416
flamen dialis 120
flammeum 124
Flora 458
Fluch 33, 119, 210, 254, 264, 302, 309–314, 366, 372, 377, 402, 415
Fluchpsalm 311
Fluchtafel 342
Flüstern 269
Fluß 40, 42, 116
Folklore 69, 78, 182
Franziskaner 17, 89, 95 f., 144, 160, 273, 389, 399, 404, 447
Franziskaner-Spiritualen 379, 381, 389, 400
Frau 27, 184, 238, 243 f., 246, 335, 411 ff., 520
Frau, unsere liebe (s. Maria)
Frauenbewegung 426
– bund 436
fraus pia 445
fravaši 153, 170, 427, 458, 474
Freikirche 274, 331, 447
Freimaurer 335, 452
Freitagsgottesdienst, islamisch 305
Freja 84, 153, 276
Fremdling 408
Freude 259, 548 f., 563 f.
Freundschaft, -verhältnis 90 f., 93, 465, 546
Freyr 84, 103, 276
Friede 21, 90, 93, 126, 397, 407, 413, 451, 499, 502, 506, 529, 536, 547 f., 550, 565
Friedensreich
Friedhof 68, 129, 230
Friends, Society of (s. Quäker)
Frigg 76
Fronleichnam, Fs.-fest, F.-prozession 86, 117, 230, 241
Fruchtbarkeitsdämon, -göttin 415, 457, 464
– fest, -ritus, -zauber 33 f., 39, 41, 43, 73, 75, 81, 102 ff., 106, 119, 123, 125, 205, 215 ff., 225, 227, 243, 264, 417
Fuchs, Fuchsgott 79, 84
Fünfzahl 166
Fürbitte 90, 268, 329, 404, 430 f., 466, 474, 536 f., 544, 563
Fuji 37, 51
Fundamentalismus 354
Furcht 2, 21, 427, 543 ff.

Fußwaschung 24, 156, 187, 229
Fylfot, Fürfos 105
fylgiur 474

ğabirīya, ğabr 514
Gabriel 475, 476
Gaja 39
Gallier (vgl. Kelten)
Gallikanismus 380
γαμμάδιον 105
γάμος, ἱερός 243, 244 ff., 258
Gandhāra-Kunst 110
Ganeša 84, 154
Ganges 40
Ganymed 527
Ganz Andere, das 338, 467, 555
Garizim 37, 134 f.
Garuḍa 84
Gāthā 280, 291, 350, 353
Geb 63
Gebet 19, 27, 37, 40, 43, 46 f., 51, 54, 56, 61, 65 f., 69, 75, 90, 94, 103, 106, 108, 111 f., 116, 120, 132 ff., 145 f., 168 ff., 173, 178, 182, 187, 196, 198 f., 206, 209, 218 ff., 225, 235, 269 ff., 273 ff., 282, 292, 306 ff., 317 f., 328 ff., 335 ff., 342 f., 387 f., 394, 398, 401, 415, 430, 441, 443, 456, 460, 464 f., 469, 475 f., 502, 509, 511, 518, 522, 536 f., 545, 557, 562 ff.
– schweigendes 269, 336 f.
Abend – 336
Einzel – 330
Eucharistie – 277
Gemeinde – 330
Pflicht – 4, 137, 165, 305, 326
Toten – 536
Gebetserhörung 497
– gestus 64, 321, 543
– mantel 120, 184
– mühle 355
– nische 137 f.
– richtung 145
– riemen 69, 342, 421
– stöcke 97
– stufen 42, 230
Gebot 61, 91, 148, 170, 303, 385, 484
Geburt 123, 154, 156 ff., 167, 187, 229, 247, 366, 380, 384, 412, 436, 497, 499, 506
Geburtenkreislauf 101, 473, 502, 506, 524, 528
Geburtstag 154, 157
Geheimbund 437
Geheimlehre (s. Esoterismus)
Geheimnis (s. Mysterium)
Gê-Hinnom 47
Gehorsam 93, 264, 328, 375, 391, 397, 550, 562
Geist 22 ff., 49 f., 59 f., 126, 136, 145, 160, 314, 316 f., 366 f., 544, 565
Geist Gottes 42, 48, 72, 89, 100, 102, 127, 136, 156 ff., 164, 169, 172, 189, 233, 238, 247, 261, 274, 327, 330 f., 352, 364, 381 f., 398, 421, 423, 433, 463, 507, 534, 560
Geister, Wasser-, Berg- 40 f., 70, 123, 125, 131, 177, 225, 240, 250, 270, 367, 399, 480 f., 484 f., 499, 518, 523, 524, 543 f.
Totengeister 195, 314 ff., 317, 474
Geisterbesen 184, 207
Geistleib 532
– mitteilung 235
– sendung 157
– träger 238
gelb 125
Gelbmützen 386
Gelübde 102, 328, 336, 385, 391, 416 f., 502, 511, 542
Gemeinde 24, 36, 44, 136, 138, 141, 157, 189, 235, 263, 269, 319, 349, 403, 419, 423, 441 ff., 446, 535
Genien, Genius 75, 107, 112, 130, 366, 436, 458, 463, 494
Gerechtigkeit 397, 454, 456, 487 f., 503, 511, 521 f., 534, 565
Gericht 4, 6, 28, 47, 138, 149, 261, 281, 316, 319, 323, 468, 476, 488, 498, 503, 505, 521 f., 535
– Tag des (s. Jüngster Tag)
Germanen 37, 41, 50, 53, 64, 67 f., 70, 73, 79 f., 98 f., 102, 104 ff., 109, 111, 123, 128, 131, 133, 151 ff., 156, 170, 178, 182, 188, 190, 202, 208, 211, 225, 234, 249, 276, 278, 288, 412 ff., 417, 431, 444, 459, 474, 481, 517
Gesang 266 ff., 308, 412, 414
Geschichte 1, 154 ff., 160, 203, 489, 490
Geschichtsschreibung 297
– theologie 160, 491
Geschlechtlich 103 f., 106 f., 119, 198 ff.
Doppel-Geschlechtlichkeit 107
Gleich-Geschlechtlichkeit 247
Geschlechtsteile 102, 118
– tier 79
– umgang 198, 202, 415
Geschöpf (s. Kreatur)
Gesetz, Gesetzgebung 4, 50, 112, 148, 172, 264 f., 303 f., 342, 363, 371, 373, 396 f., 406, 441 f., 488, 494, 504, 523, 551
Glaubens – 303
Sitten – 53, 303, 440
Gesetzbuch 234, 264
Gesetzesbund 265
– freiheit 304
– religion 304, 361
– tafeln, mosaische 163
Gesetzlichkeit 362
Gespenst 519
Gestirne 58 ff., 146, 458, 474
Gestus (s. Gebetsgestus)
Gəuš urvan 90
Gewand (s. Kleid)
Gewissen 256, 405, 521
Gewißheit 243 (s. Heilsgewißheit)
Gewitter, -Gott 49, 50, 64, 67, 75, 99, 543
Gibil 46, 49, 131
Gift 74
ğihād 442
gilgal 34
Gilgameš, G-epos 76, 167, 171, 286
ğinn 480
Ginzā 346
Gītagovinda 301
Glaube 5, 17, 20 f., 29, 60 ff., 70, 75 f., 78, 82, 90 f., 92 ff., 98, 134 ff., 144 f., 148, 180, 212 f., 221, 223, 260, 276, 305, 314, 356, 358, 380, 395, 397, 400, 405, 407, 417, 426, 432,

449, 454, 470 f., 478, 486 f., 497 f., 502, 505, 510 ff., 515 f., 521, 523, 526. 529, 531 f., 542 f., 545 ff., 550, 562, 565
Glaubensbekenntnis, -symbol 110, 171, 297, 301, 325 ff., 441, 449 ff., 469, 471
γλαυκῶπις 84
Gleichnis 48, 101, 124, 198 ff., 299 f., 514, 560
Gleichnishandlung 24, 253, 263
Glocke 105, 177 f., 207, 237, 244, 317, 341
gloria Dei 500
Glossolalie (s. Zungenreden)
Glück, Glückstag 105, 153, 328, 503, 550, 564
Glückszahl 172
Gnade 4, 6, 25, 28, 41 f., 72, 93, 172, 205, 223, 265, 275, 305, 326, 328, 332, 372, 375, 395, 400, 438, 468, 488, 498, 502, 505, 508 ff., 528 f., 542, 544 f., 552, 562 ff.
Gnadenbild 215
– gabe (s. Charisma)
– lehre 508 f.
– wahl 510, 514
Gnosis, Gnostiker, Gnostizismus 24, 60, 65, 113, 149, 161, 164, 169, 171, 183, 236, 240 ff., 244, 246, 286, 288, 301 f., 324, 326, 337, 341, 362, 401, 404, 422, 439, 463, 470, 493, 501, 507, 525, 528, 532, 535, 539
Gott, Gottheit, passim, besonders: 5, 17, 21 f., 25, 49, 60 ff., 78, 94 ff., 108, 118, 121, 145 ff., 163, 206, 220, 262, 313, 322 f., 333 ff., 338, 397, 409, 454, 455 ff., 473, 487 f., 496, 505, 508, 533, 543, 545
Gottähnlichkeit 410, 482, 526
Gottanschauung 89, 537 f.
– gleichheit 5, 478
– losigkeit (s. Atheismus)
Gottmensch 368, 428
Gottesdienst 24, 45, 54, 104, 114 ff., 120, 125, 134 ff., 146, 158, 177, 182, 194, 220, 228, 268 ff., 304, 306, 319, 324, 335 f., 355, 374, 388, 399, 420 ff., 440, 443, 451, 475, 543
– erfahrung (s. Erlebnis)
– erkenntnis 23, 455, 461, 468, 508
– freunde 448
– gebärerin (s. Gottesmutter, vgl. Maria)
– gegenwart 141 f., 145, 176
– geist (s. Geist, heiliger)
– haus 34, 128, 131 ff., 209, 230, 414, 450
– herrschaft 329, 478, 489, 530
– kindschaft 92, 415, 504
– liebe 21, 60, 126, 145, 148, 243, 362, 390, 393, 395, 534, 538, 547
– mutter 47, 56 f., 70, 75, 107, 110, 114 f., 215, 294, 430, 465 f. (vgl. Maria)
– name (s. Name)
– reich 142, 253, 263, 299, 305, 329, 334, 400, 442, 489 f., 494, 503, 532 f., 546, 565
– sohn 121, 256, 287, 295, 300, 369, 425, 474, 490, 492, 504, 539, 545
– umgang 22, 321, 330, 372, 455, 520.
– urteil (s. Ordal)
– volk 281, 330, 406
– Stammes- 439
Götter, passim, besonders: 4, 37 f., 50, 52, 63, 69 ff., 84 ff., 90, 130 f., 153, 164 ff., 175, 182, 208 f., 212 f., 225, 238, 240, 270, 272, 283, 318, 340, 370, 372 f., 428, 458 ff., 474, 477, 491, 501, 506, 517, 543, 550 f.
– theriomorphe 78 ff., 83 ff., 107, 248
Götterbild, Gottesbild (vgl. Idol) 3, 23, 25, 45, 54, 99, 106 ff., 128, 133, 146, 179, 190, 205, 207, 209 f., 215, 230 f., 233 f., 245, 318, 355, 372, 559
– jungfrau 40 f., 492 (vgl. Apsaras)
– sims 103
– spaltung 457 ff.
– speise, -trank 208, 250, 286
Göttin 38 f., 41, 44, 52, 56, 76, 84, 109, 134, 217 f., 243, 375, 412, 415 f., 431, 457, 462, 466
Göttliche, das 20, 94, 163, 184, 230, 334, 338 f., 363, 461, 464, 468 f., 496 f., 510, 558 ff.
Götze, G-bild, -dienst 112, 114, 189, 343, 356, 361 Hausgötze 234 (vgl. Idolatrie, Fetisch)
gopuram 132
Goten 202
Gotik 72, 104, 140
Grab 37, 45, 68, 79, 88, 97, 100, 124, 129, 137, 139, 142 f., 146, 156, 229, 341, 427, 429, 432, 490, 516, 520
Gral, -tempel 174
Granth 113, 267, 273, 313, 346, 355, 374
gratia 328, 508
Gregorianik 268
Gregorianum 274
Greif 85
Griechenland, griechisch 35, 39, 44, 46, 49, 53, 56, 59, 64 f., 68, 70, 73 f., 79 f., 83 f., 97, 103 ff., 109 f., 112, 119, 124, 128 ff., 133, 146, 151, 153 f., 160 ff., 182, 195, 199, 206, 209, 211, 217, 223, 240, 267, 288, 323, 340, 396, 413 ff., 427, 434, 437, 440, 444, 457, 459 ff., 506, 516, 518, 521 ff., 527, 531
griechisch-orthodox (s. orthodox)
Grotte 130
Grün 125 ff.
Gründonnerstag 187, 229, 231, 237, 317
Gruß 309
γρύψ 85
Güte 121, 456, 545 f.
Gütergemeinschaft (s. Kommunismus)
Guru 243, 297, 393, 403
Gut, das Höchste *(summum bonum)* 464, 542, 559 f., 562

Haar 24, 97, 181 f., 216, 312, 365, 372, 419, 432, 438
haberīm, haburā 253, 263
Hades 227, 286, 519, 527 (vgl. Unterwelt)
Ḥadīth 348, 408, 421, 462, 473
Häresie, Häretiker 24, 239, 314, 402, 423, 445, 511
Häuptling 33, 102, 310, 315, 330, 367, 372, 432, 465, 517, 520
hāfiz 343
Haft Peiker 126
ḥaǧǧ 35, 179
Hagia Sofia 138
Hagiographie (s. Legende)
ἅγιος 32, 272, 322, 406
Hahn 89
Hain 2, 128, 131
Hakenkreuz 105 f.
Halleluja 271
Hallstattzeit 105
Halluzination 552, 556
hamingja 32
Hamiten 270
Hammer 98, 104
Hand 24, 34, 51, 54, 56, 91, 96 ff., 118, 180, 184, 230 ff., 238, 396
Handauflegung 235, 238 f., 293, 375 f., 381, 383, 423, 556
Handlung, heilige 21, 36, 69, 176 ff., 266
ḥanif 402
Hanuman 80
Haoma 75, 252, 530
Hapi 40
harahi 187
Harem 414, 421
Hari-Harau 163
Harmonie 451 ff.
has 307
Hasina 31
haššēm 275
hasta 98
Hathor 109, 414
Hauch 231, 236, 365
Haurvatat 75
ἅζομαι 32
Hbalanque 492
Hebräer, hebräisch 168, 173, 193, 271, 322 f., 340, 440, 457
Hebräerbrief 48, 193, 221 ff., 360, 494, 504
Ἡγεμών 457
Heiden, Heidentum 25, 59, 87, 117, 142, 156, 209, 223, 256, 269, 279, 281, 298, 301, 311, 321, 343, 360, 398, 402, 416 f., 441 ff., 494, 551, 554
Heidenchristentum 254, 443
Heil, Heilsmysterium 4, 145, 157, 168, 175, 228, 260, 368, 392, 397 ff., 407, 445, 455, 474, 501, 505 ff., 512 f., 528, 550, 552, 563 ff.,
Heiland (vgl. Erlöser) 160, 228, 260, 285 ff., 323, 369, 374, 409, 414, 493, 502 ff., 510, 529
Heilbringer, Heilgötter 238, 492, 501
Heilige, das 16, 27 f., 67, 81, 89, 121, 138, 156, 160, 184, 198, 202, 204, 307 f., 321, 411, 433, 461, 559, 562 ff.
Heilige, der 20, 37, 45, 86, 91 ft., 115, 127, 130, 139, 140, 145, 147, 157, 197, 220, 230, 236, 241, 269, 291 ff., 406 f., 418, 429 ff., 446, 491 f., 497, 533, 550, 553, 556
Heilige der letzten Tage 447
Heiligenbild 46, 107 ft., 113 ff., 197, 209, 230 f., 233, 241
Heiligengeschichte (s. Legende)
Heiligkeit passim, bes. 20 f., 28 ff., 39 f., 46, 67 ff., 78, 81 f., 89, 93, 119, 122, 127 ff., 136, 139, 142, 161, 198, 220, 234, 266, 293, 322, 326, 340, 343, 365 ff., 375 ff., 380, 406 f., 488, 498, 565
Heiligsprechung (s. Kanonisation)
Heiligtum 86, 92, 100, 128, 131, 134 f., 140, 143, 146, 205, 214 f., 285, 414 f., 420, 438, 440 f., 551
Heiligung 257, 329, 507 f.
Heilkraut, -mittel 21, 123, 238, 293, 556
heill, hell, haill 33, 505
Heilsarmee 447
Heilserkenntnis 418, 550
Heilsgeschichte 71, 94, 96, 104, 154 ff., 165, 229, 263 f., 302, 323, 327, 399, 443, 489 ff., 496, 542
Heilsgewißheit 96, 321, 529, 544, 554
Heilslehre, Heilsweg 101, 148, 165, 298, 306, 394, 407, 419, 509 ff., 562
Heilsordnung 148 f., 299, 509 ff.
Heilstatsache 503
Heilstod (s. Erlösungstod)
Heilung, Krankenh. 293 f., 556
– Fernheilung 293
– Selbst- 556
εἱμαρμένη 60, 459
Heirat (s. Hochzeit)
hēkāl 137
Heliand 425
Heliopolis 52, 79
Hēlios 53, 168, 252
Hellenismus 59, 66, 103, 124, 145, 148, 157, 165, 228, 240, 251, 262, 271, 291, 297, 300, 315, 333, 362, 368, 387, 437, 440, 443, 460, 491, 503, 528, 555
Hellsehen 396
ἡμέραι μιαραί, ἀποφάδες οὐ καθαραί 153
ἕν (τὸ ἕν) 163 f., 507
Henochbuch 122, 185, 351
ἕνωσις 177, 329
Henotheismus 323, 460
Hephatā 271
Hera 84, 107 (s. auch 524)
Herakles 71, 169, 492
Herd 43 f., 131, 185
Hermen 35
Hermeneutik 274
Hermes 99, 103, 107, 153, 214, 227, 333, 462
Hermeticum, corpus 37, 336
Hermon 37
Heroenkult, Heros 428 f.
Herr, Herrin 369, 465, 468, 504
Herrlichkeit 462, 473, 489 ff., 504, 514, 532, 538 (vgl. δόξα, gloria)
Herrscher, -kult 369, 403, 427 f., 436, 438, 444, 491, 503

Herrenmahl (s. Abendmahl)
Herz 265
Hestia 46, 131
Hesychasten 66
Heterodoxie (s. Ketzer)
Hethiter 83, 104 f.
Hexagramm 167
Hexapla 361
Hexateuch 273
Hexe 417, 479
Hiei 44
Hierarchie 202, 377, 381 f., 391, 405, 426, 448, 451
ἱέρεια 414
ἱερεύς 370 ff., 378 (s. ἀρχιερεύς βασιλεύς 369)
Hierodule (s. Prostitution)
Hieroglyphe 100, 105, 132, 340
Hierophant 124, 227
ἱερουργία 256
high gods 456
Ἱκέσιος, Ζεύς 408
Hilaria 154, 228, 548
ἱλαστήριον 191
Himālaya 37
Himmel, Himmelsgott 31, 42 f., 46 f., 57 f., 62 ff., 84 f., 87, 89, 95, 98, 100 f., 104, 108, 115, 123, 126, 128, 135, 142 f., 145 f., 148 f., 167, 169, 171 f., 174 f., 188, 200 f., 211, 224, 247, 255, 261, 314, 333, 335, 375, 394, 399, 409, 430 f., 434, 442, 456 ff., 471, 474, 481, 485, 487, 496, 498, 503, 513, 518, 522, 526 f., 529 f., 532, 538 f., 544, 549
Himmelfahrt 156, 173, 229, 252, 286, 288, 490
Himmelsbrief 342
Himmelskönigin 415, 430
Himmelsleiter 34, 234
Himmelstempel (chin.) 128, 194
Hīnayāna 439
Hinduismus 25, 45, 69, 76, 79 f., 82, 86 f., 90 f., 100, 105, 108 ff., 113, 118, 124 f., 132 f., 143, 152, 154, 171, 178, 182 f., 186, 195, 207, 209, 230, 285, 292, 297, 325, 332, 386, 394, 418, 428, 442, 450, 465, 487, 495, 497, 502, 524, 537, 551, 553, 564
ἵππιος (Poseidon) 84
Hirte, Hirtengott 88, 154, 375, 493
Hirtenkultur 62
Hochkirchentum, hochkirchl. Bewegung 267, 321, 384
Hochkulturen, antike 153
Hochsitz 131
Hochzeit 39, 44, 68, 73, 102, 120, 166 ff., 177, 179, 197, 216, 227, 259, 434
Hochzeitsnacht 177, 245, 492
Hochzeitstanz 240 f.
Höhle 130
Hölle 169, 185, 442, 445, 476 ff., 486, 502, 522 ff., 530, 533 ff., 544
Höllenfahrt 284
hörgr, hof 35, 132
Hoherpriester 98, 104, 119 f., 171, 174, 181, 186, 194, 210, 235, 371, 374, 378 f., 381, 407, 414, 504
Hoheprieſterliches Gebet 269
Hoheslied 233, 245, 301, 360
Hoffnung 21, 142, 259, 489, 545
ḥokmā 462
ḥol 81
holī 152
ὁλοκαύστωμα 208
Homilie 304
ὁμοούσιος 164, 469
Honig, Honigmet 249, 252
Horoskop 61
Horus 52, 58, 83, 85, 99, 109, 164, 226 f., 238, 430
Hosanna 271
hō-shō-e 90
ὅσιος 278
Hostie 23, 88, 116 f., 258 f., 261, 277, 295, 312, 376
Hostilina 458
Hrafstra 90
hsiao 427
hū 307
Huang-t'ien Shang-ti 63, 457
Huitzilopochtli 52
Humanismus 265, 295, 410, 431, 486
Humanität 10, 90, 102, 121, 411, 452, 559
Hunahpu 492
Hund 80, 82, 84, 524
Hure (s. Prostituierte)
Hussiten 447
ḥvarənah 31 f., 462
Hwergelmir 41
Hydra 168
ὕλη 472, 507
ὑιοθυσία 223
Hymnus 31, 36, 42, 50, 53 f., 56 f., 61, 66, 72, 88, 94, 110, 132, 141, 144, 167, 192 233, 241, 250, 259, 269, 272, 281, 322 ff., 327 f., 336, 342, 350, 353, 460, 467, 475, 505, 549
ὑπεράγαθος, ὑπέρκαλος, ὑπερούσιος 467
ὑπερθεότης 469
Hypnose 240, 396
Hypostase 333, 339, 462 f.

Ἰατρός 457, 501
Ichuri 320
Ida 130
Identität ,-formel 506, 555
Idol, Idolatrie 25, 94, 96, 106 ff., 134, 222, 342, 356 (vgl. Götterbild)
Igigi 474
iğmā' 442
Igumenos 393
Ikone 108, 114, 116 f., 125, 231, 295, 476
Ikonostase 114, 228
'ilāhu 31
'ilānia 31
Illusion, Illusionismus 5, 17, 27
'ilu 58
imago 257, 482
'imām 330, 374
Imitatio Christi 223, 319, 447, 505 (s. Nachfolge Christi)
immaculata conceptio 288
Immanentismus 13
Immanenz Gottes 471, 521
Imperium (röm.) 379, 410, 460, 539
Impersonalismus 468 f., 528 ff.
Imporcitor 458
inao 97
Inari 79
incantatio 267
incomprehensibile 336
Indeterminismus 61
Indianer 30, 38, 51, 78, 97, 124 f., 195, 330, 474, 492

Indien 27, 35, 37, 40, 43, 46, 50 f., 67, 69, 74, 79, 81, 84 f., 90, 94, 99, 101, 105, 107, 109, 125, 128, 130, 133, 145, 148, 151, 154, 160, 164 f., 167, 175, 183, 213, 217, 221, 225, 230, 241, 246, 271, 289 ff., 315, 319 f., 343 ff., 359, 363, 365, 373, 375, 380, 384 f., 387, 403, 405, 418, 427, 435, 450, 457, 460, 468 f., 506, 509, 521, 523, 529, 556
Individualität, I.-lismus 528, 565
Individualpsychologie (s. Psychologie)
Indogermanen 39, 43, 47, 52, 67, 70, 73, 80 101, 111, 216, 249, 286, 362, 434, 457, 521
Indoiranisch 74, 250
ἰξθύς 88, 251
Indonesien 75
Indra 50, 74, 84 f., 171, 226, 250
ineffabile 336
Inferno 534
Infralapsarismus 514
infula 124
Initiation 123, 188, 195, 198, 238, 244, 256, 264, 436
Inka 52, 371
Inkarnation 52, 86, 96, 142, 155, 228, 256, 277, 287, 290, 299, 324, 326, 378, 403, 408, 487, 491, 494
Inkubation (s. Tempelschlaf)
Innina 415
Inquisition 526
Insekt 90
Insel der Seligen 518
Insignien 100
Insitor 428
Inspiration 9, 23, 349, 351, 353, 363 f., 396, 402, 413, 552 f.
Interdikt 260
Inti 52
Intuition 12, 552
Inventio 548
Io 238
Iran 32, 85, 122, 125, 149, 168, 170, 399, 474
Irland, irisch 92, 93, 291
Irminsul 69
Irokesen 30
Iro-Schotten 388
irrational 514
Irrtumslosigkeit 354
Irvignianer 274, 197 f., 536 (s. Kathol. Apostolische)
Ise 100
Isis, -kult 65, 122, 164, 167, 187, 195, 226, 238, 271, 335, 430, 437, 460, 527, 542, 548
Islām 4, 22, 36, 37, 39, 41, 49, 55, 56, 60, 67, 69, 76, 93, 101, 110, 113, 118, 125, 137 f., 149, 153, 154, 169, 173 f., 179, 187, 196, 221, 230, 241, 243, 266, 272, 290,, 292, 302, 305, 322 f., 326, 330, 341, 342, 354, 357, 374, 390, 405, 408, 410, 418, 421, 428, 439, 441, 463, 465, 476, 479, 480, 494, 498, 513 f., 521, 546, 551, 557, 564
Island 128, 202
Israel 24, 35, 41, 60, 64 ff., 70, 82, 84 f., 91, 95, 98, 99, 112 f., 118, 120, 124, 133 f., 136, 142, 148, 151, 152, 155, 158, 162, 165 f., 168, 174, 181, 187, 190, 196, 206, 212, 216, 218, 223, 238, 240, 245, 276, 280, 286, 288, 291, 301, 326, 362, 372, 373, 375, 378, 387, 396, 398, 418, 420, 439, 441, 461, 482, 484, 488, 490, 497, 517, 519, 523, 527, 529, 542, 553
Issai-kyō 345
Ištar 35, 39, 56, 58, 84, 107, 115, 164, 166 f., 169, 172, 217, 284, 415, 543
išvara 468, 111
Italien 35, 124
ithyphallisch 103, 245
Itivuttakam 298
Izanagi und *Izanami* 472

Jagd 366
Jahr, heiliges 70
Jahreszeiten 126, 147, 166
Jahrgott 155, 226, 151
Jāhu 308
Jahwe 24, 35, 37, 41, 46, 48 ff., 64 f., 82, 85, 112, 121, 132 ff., 145, 148, 151, 163 f., 168, 170, 174, 179 f., 182, 189, 197, 207, 209, 212, 216 ff., 234, 240, 245, 252, 264, 275 f., 278, 281 f., 301 f., 307, 310, 323, 326, 330, 352, 362, 373, 396, 398 f., 440, 461 f., 465, 478, 488 f., 497, 504, 507, 519 f., 523, 527, 543, 545, 549, 560
Jaina, Jainismus 90, 105, 110, 133, 154, 183, 195, 200, 292, 320, 344, 349, 380, 385, 392, 394, 419, 428, 432, 437, 439, 473, 484, 524
janua 130
Jansenismus 486
janua 130
Japan 37, 44, 51 f., 56, 77, 80 f., 84 f., 90, 98 ff., 102, 105, 107 f., 111, 122, 125, 130 ff., 143, 187, 211, 271, 371, 376, 380, 386, 395, 405, 415, 420, 438 f., 472, 502, 511, 522, 529, 550, 557
Jarilo 103
Jātaka 87, 291, 347
Jenseits 6, 19, 21, 36, 427, 455, 488, 521 ff., 528 f., 531 ff., 535 ff., 542, 564, beachte: Fortleben 426 ff.
Jerusalem 36, 41, 53, 69, 104, 126, 132 ff., 137 f., 142 ff., 146, 156, 165, 175, 209, 229, 360, 549
Jesuiten 230, 389, 511
jñāna 393
jina 407
Jizō 502
jnāna-mārga 510
Joachitische Bewegung 282
Jobel-Jahr (Halljahr) 158, 168, 174
Jōdo-Shin-shū 511, 386
Jōdo-shū 511
Johannessekte 188
Johannestonsur 216
Joja 31
Jordan 40
Jubiläen 351
Juda 88, 98
Judasfeuer 43
Judenchristentum 145, 441, 443

Judentum, jüdisch (vgl. Israel) 18, 22, 53 f., 67, 69, 73, 81, 93, 112, 120, 123, 126, 129, 135 ff., 142, 145, 149, 152 f., 155, 157, 162, 165, 174, 188, 220, 231, 238, 241, 267, 269, 275, 279, 281, 286, 291, 301 ff., 326, 342 f., 346, 348 f., 351, 355, 357, 360, 362, 376, 399, 401, 405, 435, 440 ff., 461, 465, 474, 478 f., 486, 489, 497, 502 f., 527, 529 f., 536, 551
– Reform- 440
– Spät- 238, 280, 291, 315
Jünger 90, 110, 174, 261, 263, 297, 336, 379, 387, 404, 422, 430, 442, 489 f., 563
Jüngster Tag 255, 536, 539
Julfest 79
Jungfrau, Jungfräulichkeit 47, 75, 89, 98, 102, 127 f., 157, 199 ff., 212, 217 f., 245, 285, 287, 413, 416, 421, 424 f., 430, 491 ff. (vgl. Zölibat)
Jungfrauenfest 242
– geburt 89, 358, 491 ff.
– weihe 245
Juno 84
Jupiter 49, 58, 64, 98, 101, 126, 146, 153, 164, 208, 457
Justitia 463

ka 366, 368, 481
Kaʿaba 36, 39, 113, 137, 179, 361
Kabbala 60, 126, 162, 171, 173, 286, 341, 451, 525
kābōd 31, 126, 462, 488
ḳadar 514
ḳādirīya 390, 514
ḳadištu 415
ḳadoš 81
kagura-Tanz 415
kāhāl 442
Kailāš 37
Kainszeichen 105
Kaiser 45, 53, 63, 88, 100, 104, 128, 234, 369, 427, 436
Kāla 160
Kalb 82, 91, 112
Kalender 153 f.,
Kālī 107, 111, 210, 543
Kalif, Kalifat 305, 441
Kalinag 290
Kalikū 487, 502
καλλιγένεια 457
Kalmücken 249
καλογρία 423
kalpa 166, 533
Kamado no kami 131
Kamakura 107
Kamaldulenser 336, 389
Kambodja 271, 438
Ka-mutef 492
Kanaan 70, 82, 103, 112, 132, 151, 207, 209, 212, 217, 281
Kannibalismus 211
Kanon, kanonisch 267, 270, 291, 335, 343, 348, 351, 354, 357, 361, 364, 408, 442, 550
– gebete 318, 324, 335
Kanonisation 498, 550
Kanonissentum 423
Kanzel 137, 141, 305
Kapitol 2, 279
Kardinal 377, 378, 399
Kardignosie 21, 293, 555
karma 407, 483, 506, 509, 529,
karma-mārga 509 f.
Karmel 37
Karneval (s. Fasching)
Καρπώ 457
Karfreitag 104, 127, 156 182, 229, 272
Karsamstag 48, 156, 178, 194
Karwoche 229
Kartäuser 336, 389, 395
Karthago 379
karuṇā-bhāvanā 90
Kaste 82, 166, 216, 243, 435 f., 438, 442, 524
Kasteiung (s. Askese)
Kastilische Quelle 41
Kastration (s. Eunuchen)
Katakomben 105, 129, 146, 194
Katechese 304
Katechetin 422 f.,
Katechumenat 239, 256, 443
Katechumenenöl 40, 190, 235, 237
Kaṭhaka-Upaniṣad 514
Kaṭharer 525
κάθαρσις 177, 329
Kathāsaritsāgara 290
Katholikos 302, 378
Katholisch, Katholizismus 40, 45, 61, 67, 68, 109, 117, 118, 130, 141, 153, 170, 173, 187, 203, 210, 214, 265, 296, 303, 331, 336, 361, 444 f., 442, 494, 544
Katholisch-apostolisch (s. Irvignianer)
Katze 93
Kausalität 455 f.
ḳeiām 253
Kelch 116, 191, 231, 252, 261, 376, 423
Kelten 67, 74, 98, 101, 105, 106, 128 f., 155, 158, 196, 211, 279, 288, 340, 373, 381, 431, 444, 518, 521
keništā 442
Kenose 287, 490
kēphā 36
Keraunós, Zeus 50
Kərəsāspa 87, 170, 530
κῆρυξ 333
keruben 133
Kerze 45, 116
Ketzer 81, 311, 349, 379, 405, 496, 551
Keuschheit 89, 198, 200, 246, 416
khālsā 442
Khidr (Khādir) 41
kiao 4
ḳibla 146
κιβώριον 140
ḳiddūš 252 ff.
Kindschaft 507
Kirche 36, 40, 43, 45 f., 54, 66, 72, 88 f., 94, 102, 104, 108, 113, 124, 127, 146, 151 f., 155 ff., 161, 166, 178, 181, 183, 187, 189 f., 192 f., 197, 199, 203, 224, 230, 234 ff., 239, 245, 250, 265, 267 f., 301, 311, 314, 320, 355, 357, 360, 362, 369, 374, 378 ff., 384, 387, 399 f., 403, 405, 522 f., 425 f., 428 ff., 438 f., 442 bis 454, 478, 493, 498, 542
– abessinische 241
– ägyptische 267
– anglikanische 127, 260, 262, 267, 326, 384, 390, 400, 444
– armenische 267
– byzantinische 234, 241

– evangelische 267, 321, 370
– gallikanische 267
– Geist- 399, 448
– griechische 268
– Groß- 349, 399, 423, 446, 448
Kirche
– irische 267, 321
– keltische 158, 267
– Landes- 274, 444, 447 f.
– lutherische 127, 326, 383 f., 444
– National- 444 f.
– östl.-orthodoxe 66, 104, 108, 118, 156, 158, 181, 196 f., 201 f., 229, 235 f., 276, 316, 349, 374 f., 378, 384, 434
– reformierte 262
– römisch-katholische 40, 43, 45, 72, 159, 190, 239, 314, 320, 374, 378, 382 f., 432, 434
– slawische 267
– spanische 267
– syrische (nestorianische) 267, 355
– unierte 202
– Welt- 444
– West- 102, 104, 156, 197, 201, 229, 236, 239, 318, 321, 329, 355, 374, 403, 512
Kirchenjahr 127, 155 f., 165, 229
– lehrer (-väter) 60, 113, 149, 255, 263, 348, 357, 360, 381 f., 403, 424, 485
– lied 325, 476
– ordnung 232
– recht 328, 400
– sprache 271 f.
– staat 380, 440
– väter (s. Kirchenlehrer)
– weihe 129, 139, 144, 210, 341
Kirke 99
kiššatu 167
Klausur 388
Kleid, heiliges 118 f., 121 ff., 126
Kleinasien 83, 97, 155, 217, 396
Klerus, Kleriker 120, 160, 201, 203, 232, 357, 369, 374
Kloster 44, 321, 361, 386 ff., 391, 420 f. (vgl. auch Konvent)
ḳodeš ḳodašīm 133 (vgl. Allerheiligstes)
König 84, 86, 104, 110, 124, 131, 142, 234, 238, 264, 310, 330, 368 f., 381, 378 f., 381, 396, 398 f., 416, 427 f., 444, 465, 492, 519
Königin 243, 411, 416, 430, 465, 492
– weihe, -salbung 231, 234, 369
κοινωνία 252, 254
κοίρανος κώμων 240
Kommunismus 387, 405, 564
Kommunion 59, 78, 116, 196 f., 232, 244, 248, 252 ff., 260 f., 264, 375
– Erst- 265
Konfession 16, 409, 449
Konfessor 406, 429
Konfirmation 239, 262
Konfutzianismus 410, 428, 438, 451, 486
Kongregation 389, 423
Kongregationalisten 426
Konsekration 146, 210, 222, 229, 256 f., 277, 295, 335
Konsubstantiation 257
Konstantinische Schenkung 379
Konstantinopel 138, 146, 378, 441
Kontemplation 38, 65 f., 117, 126, 307, 338, 389, 394, 404, 557
Konvent 320 f., 386 f., 388, 394
Konzil 113 f., 155, 202, 302, 304, 311, 379, 430, 433, 445, 449, 508
Kopten 86, 158, 272
Ḳorān 27, 67, 93, 231, 266, 273, 313, 322, 326, 341 ff., 348 f., 351, 353, 357, 359 ff., 390, 473, 480, 482, 535, 552
Ḳorbān 271
Kore 157, 227
Korea 386, 438
κορυτάλη 68
Kosmogonie 284
Kosmologie 21, 37, 41, 71, 84, 85, 165 f., 176, 284, 471
Kosmos 35, 61, 76, 84, 95, 100, 104, 121, 126, 132, 147, 159, 161, 166, 169, 176, 202, 205, 242, 244, 462, 472, 499, 530, 549, 555, 565
κόσμος νοητός 480
κουροτρόφος 457
Kraft (vgl. Macht, Mana) 24, 27, 29 ff., 43, 49, 68 f., 73, 79, 82, 91, 94, 97, 106, 118 f., 164, 233 ff., 239 f., 248 f., 291 ff., 308 bis 318, 333, 340 ff., 365 ff., 371, 396 f., 406 f., 412 f., 426, 432, 462, 476 f., 479 ff., 492, 494, 505, 555 f.
Krankenheilung 234, 293, 556
– ölung 235, 239, 375
Krankheit 2, 40, 44, 56, 81, 93, 106, 119, 164, 254, 342, 518
Kranz 68
Kreatur = Geschöpf 46, 53, 63, 91 f., 95, 163, 291, 404, 471 ff., 480
– gefühl 514
Kreislauf (s. Geburtenkreislauf)
Kreta, Kreter 82, 97, 104, 130, 133
Kreuz 25, 96, 104, 109, 143, 157, 167, 182, 189 f., 191 ff., 221 ff., 229, 231, 299, 335, 355, 409, 422, 504, 542, 549 (s. auch Hakenkreuz)
Kreuzesopfer, -tod 104, 156, 191, 222 f., 228, 252, 294, 489, 503
– zeichen 27, 104, 180, 250
Krieg, Kriegsgott 84, 98, 137, 366
Kritik (historische) 361, 490
– Literar- 361 f.,
– Text- 361 f.,
Krone, Krönung 104, 369 f.
Kronos 84, 161
Kruzifix 23, 68, 104, 109, 115 f., 189, 192 ff., 231 f., 245, 312, 489 f.
Kṛṣṇā 107, 125, 154, 226, 241, 285, 301, 487, 493, 502, 529, 542, 547

kṣátrya 435
Kṣitigarbha 502
kudurru 35
Kugel 147, 533
Kuh 79, 84, 90 f., 123, 400
Kuhasche 82
Kult 2, 4, 16, 19, 24, 31, 34, 43, 45, 51 f., 57, 62, 67, 69, 81 f., 87, 96, 98, 101 ff., 109 f., 117 ff., 124, 128, 133 f., 136, 138, 141, 145, 153, 168, 176 ff., 181 f., 187, 190, 194, 198, 217 ff., 222, 224 f., 227, 233, 239, 243, 248, 250, 269 ff., 273, 276, 278, 285, 288 f., 317, 331, 334, 343, 355, 362, 367 ff., 372 f., 377 f., 382, 384, 387, 396, 411, 415, 417, 431, 436 ff., 443, 445, 450, 457, 483, 528, 547, 562 f. (s. auch Ritus)
– gemeinschaft 433 ff.
– gesang 266 ff.
– gewandung (s. Kleid, heiliges)
– name 275 f.
– pfeiler 34, 133
– sprache (s. Sakralsprache)
– wagen 278
Kultur 5, 27, 105, 112, 153, 162, 366, 444, 465
– geschichte 6
– religion 18, 368
Kunst 1, 23, 65, 71, 88, 96, 99, 104 f., 137, 142, 359
kurību 85
Kurie 202
Kuß 108, 116, 243, 355, 365
– Fuß- 231, 369
– Friedens- 231
– hand 51, 53, 108, 116, 119, 230 ff., 233
– tafel 232
Kwannon, Kwan-yin 76, 108, 164, 502,
Kybele 82, 190, 217, 437
Kyffhäuser 37 f.
κυκεών 195, 251
κύκλος τῆς γενέσεως 160, 524 (s. auch 506)
κύμβαλον 252
Kyniker 304, 387, 527
κυριακὴ ἡμέρα 157
κύριε ἐλέησον 119, 268, 272
Kyrios 254, 263, 282, 302, 475

Lactans 458
Läuterung, -sfeuer (s. Purgatorium)
Laien 120, 373 f., 376, 381 ff., 384 ff., 396, 400, 438
– kelch 116, 258
Lā ilāha 326
Lakṣmī 76, 84, 462
Lama 355
Lamaismus 108, 373, 378, 380 428, 439
lamassu 474
Lamm 41, 88, 91, 110, 122, 151
Lanze, Pfeil 76, 97 f.
Laos 271
Lappen 101
Lares 458
lateinisch 64, 97, 127, 132, 139, 144, 150, 192, 196, 257
Vulgärlatein 271
Lateranvertrag 380
λατρεία, λάτρευμα 4, 114, 219
latreutischer Kult 116 f.
Laubhüttenfest 155, 172
Laudes 54, 66, 94, 251, 325
leah 128
Leben 22, 30, 39, 45, 53, 55, 63, 67, 72, 76, 86, 95, 102, 104, 105 f., 118, 120, 122, 134, 142, 147 ff., 154, 156, 261, 456, 460, 499, 504, 506, 513 f., 524, 526, 541
– ewiges 144, 433, 501, 508, 512 ff., 521 ff., 527 ff., 538 ff.
Lebensbaum 67, 69, 71, 72, 104
– durst 506, 552
– Elixier 529
Leberschau 278
Lebewesen (s. Tier)
Legendarium 291
Legende 19, 61, 70 f., 86, 88, 98 f., 108, 115, 117, 126, 165, 197, 235, 250, 258 290–297, 342, 406, 413, 419, 476, 479 f., 492 ff., 496 ff., 556 f.
– Märtyrer- 291
– Marien- 98, 292, 294
– Mönchs- 291
– Sakraments- 292
λεγόμενον 241, 266
Lehre 22, 297, 304, 337, 401 f., 498, 501, 514, 560
Lehrer 297, 399, 402 ff., 429, 494, 502
Lehrtext 298 f.,
Leib 22, 84, 88, 98, 100, 116, 119, 122, 127, 136, 148, 164, 223, 254, 257, 259, 261, 295, 520, 523, 530, 556
Leiche 124, 179, 185, 366, 393
Leid, Leiden 92, 299, 316, 385, 407 ff., 473, 484 f., 527, 533, 549
λειτουργία 256
Leonhardsnagel 103
Leonianum 274
Lerche 89
Lethe 525
Letten 64, 122, 453
Leuchter, siebenarmiger 168
Leviathan 85
Levit 170, 202
Levitation 292, 556
Libanon 37, 71
Liber 103
liberalia 103
Liberalismus 193, 262, 440
liber Merlini 280
– l. de flore 280
Li-ching 344
Licht 8, 23, 29, 43, 46, 52, 55, 59, 63, 65 ff., 89, 94, 121, 125, 127, 138, 150, 154, 157, 173, 250, 258, 356, 456, 462, 467, 469, 485, 488, 492, 501, 504, 507, 513, 522, 524, 528, 535 f., 556
Liebe 17, 21, 23, 29, 48, 54, 91 ff., 259, 297, 306, 393, 395, 397, 404, 406 ff., 409, 454, 464 f., 488, 504, 512 f., 527, 529, 534, 544, 546 f., 556, 565
– Hoheslied der – 172, 269
– Kindes- 547
– Nächsten- 547
Liebeseinigung (s. Unio mystica)
Liebesmystik 233
– tat 562
Life and Work 449

Lilie 76
Līlīt 478
liṅga 35, 102 f.
Liṅgāyat 103
Litanei 268
– lauretanische - 268
Litauen 64, 99, 521
Liturgie, Liturg 54, 66, 120, 122, 125, 127, 141 f., 146, 152, 156 f., 161, 165, 182, 199, 209, 222 f., 228, 232, 241, 252 f., 257 f., 261 ff., 267 ff., 310, 317 ff., 322, 326 f., 329, 331, 335, 383, 399, 423, 429, 444, 469, 475, 536, 549
– Chrysostomus- 322
liturgische Bewegung 232, 331, 383
Lobpreis 20, 50, 62, 89, 91, 94, 168, 219, 221, 233, 276, 322, 326, 565
Locutius 458
Lösen (šārā) 180
Löwe 82 f., 87 ., 90, 93, 487
Logion 298
λογιστικόν 165
Logos 50, 164, 192, 246, 317, 330, 333 f., 339, 450, 463
L.-spekulation 333
lohan 172, 428
Lojnang 521
loo, loh, lō 128
Lorbeer 70, 73
Los 278, 375
Loskauf, Lösegeld 287, 503 f.
Lotos 75 f., 110, 175, 244
Lourdes 40, 130
lucernarium 45
Lucetius 64
Lüge 296 f., 477, 504
Lü-tsung 438
Luna 56, 153
lund 70, 128
Lun-yü 344
Lupercalia 179
luperci 83, 179
Lustration 179
lustrum 159, 185, 187, 210, 263
Luthertum 118, 141, 190, 197, 260 f., 268, 321, 354, 383 f., 425, 431, 444, 466, 486, 511
– Neu- 384, 513
Luzifer 478
λυχνία ἀκοίμητος 46
Lysios 528

Ma'at 463, 522
Macht (vgl. Mana) 27, 29, 31 ff., 43, 46, 54, 59, 89, 94, 97, 99, 102 f., 119, 186 f., 193, 198, 208, 210 f., 231, 233 ff., 248 f., 276, 283, 308, 315 ff., 324, 334, 339 f., 365, 367 f., 372, 375, 379, 398, 406, 412, 417, 426, 445 f., 456 ff., 462, 464, 477, 479 f., 487, 499, 517 ff., 524, 530, 533, 545, 552, 562
Madonna, -kult 107, 110, 172, 425, 430, 465 f.
Mänaden 103
Männerbund 436 f.
Märchen 77, 289, 291
Magie, magisch, Magier 7, 26 ff., 59, 82, 98, 100 f., 106, 130, 153, 200, 205, 209, 216, 218, 224, 240, 267, 269, 280, 289, 333 f., 368, 412, 555
magna mater 84, 119
Mahābhārata 347
mahākaruṇā, m.-cittam 299, 407, 420, 464, 488
Mahāparinibhāna-sutta 353
mahāvrata 419
Mahāyāna 76, 90, 164, 267, 271, 299, 325, 354, 385, 391, 407, 420, 428, 439, 464, 469, 488, 501 f., 510, 529, 564
Mahl, sakramentales (vgl. Abendmahl) 24, 78, 131, 139, 195, 228 f., 248 f., 251 ff., 262 f., 287
Maibaum 69, 72, 98
Mailand 379
Maitreya (Metteyya) 502
Majestät 335, 359, 462
Makkabäische Brüder 143
maḳōm 147
Malagassen 31
Malaien 131
Mal'akh Jahwe 275
Malayalam 272
Mana 20 ff., 32, 43, 75, 102, 186 f., 193, 195, 198, 200, 208, 210 f., 231 ff., 266, 293, 366 f., 392, 427, 505
manag 30
manas 167
Mandäer 188, 240, 346
Manen 178
Manichäismus 65, 122, 146, 161, 167, 171, 240, 286, 346, 377, 400, 439, 447, 483, 485, 495, 507, 525
Manitu 31, 78, 462
Mantik 58, 281, 396, 412
Mantiq uṭ-ṭayr 149, 278
Māra 477
Maranatha 263, 271, 318
Marburger Religionsgespräch 449
Marcionitismus 324, 423
Marduk 41, 49, 58, 75, 85, 171, 180, 226, 415, 460, 462, 472
Maren 182
mārga 148
Mariawiten 426
Marienverehrung 70, 157, 425, 464 ff.
Mariologie 288, 358
Mars 126, 153, 164
Märtyrer 91, 122, 127, 129, 139 f., 143, 173, 194, 209, 223, 230, 232, 241, 291 f., 294, 381, 405, 428 ff., 432, 533, 546, 556, 562 f.
Martyrium 222 f., 369, 398, 405, 523
Martyriologium Romanum 294
Marut 50
Masai 31
Masgeda 134
masǧidu 137
Mašiaḥ (s. Messias)
Maske 83, 123 f., 226, 230
Maskenzug 230
maṣṣebot 34
Maṣṣot 151
Materie 223, 528, 556
Mathnavī 173, 301, 348
Matriarchat (s. Mutterrecht)
mattr 32
Matura 458
Matutin 324
māyā 176, 473, 493
Mazdaismus 22, 46, 80, 82, 87, 111, 122, 161, 184, 197, 250, 301, 326, 345, 349, 373, 377, 400, 428, 439, 461, 489, 522 f., 530
Mazdayasna (s. Mazdaismus)
Mecheln (Gespräche) 449

Meditation 28, 90, 292, 307, 322, 330, 393, 407, 420, 524, 548, 553, 562
Medizin 123
– frau 371, 411
– mann 27, 30, 310, 315, 371, 517
Medrese 137
Meer 41, 76, 95, 109
Megalithgrab, -kultur 34, 516
megin 32
Meister, M.-Wort 297–299, 490
Mekka 35, 37, 39, 130, 138, 142, 146, 167
Melanesier 30, 437, 521
Melekh 458
Melkarth 458
Memphis 79, 104
menhir 34
Mennoniten 447
mensa 139
Mensch, passim., s. besonders 16, 21, 77 ff., 176 ff., 266 ff., 306 ff., 365–433, 433–454, 509–514, 541 ff., 552 ff.
Menschensohn 503
Menschheit 17, 87, 100, 104, 116, 125, 127, 155, 247, 450, 452, 470, 491
Menschheitsbund, religiöser 451
Menschlichkeit (s. Humanität)
Menschwerdung (s. Inkarnation)
Menstruation 56 f., 187
μὴ ὄν 484
Merkur 126, 153
Merseburger Zaubersprüche 309
Meru 37
μέση κατάστασις (s. Zwischenzustand)
Mesopotamien 83, 106, 362, 372, 460
Messe 38, 116, 140, 187, 210, 222, 256 ff., 270, 319, 326, 335, 374 f., 538
Meßbuch 271
Messias, messianisch, Messianität 48 f., 91, 93, 156, 185, 228, 237, 280, 358, 405, 414, 441, 489, 496, 503 f.
Messor 458
μεταβάλλειν, Metabolismus 257
Metall 126, 185 (s. auch 405)
μετάρρυθμίζειν 257
Metapher 247
Metaphysik 65, 67, 164, 176, 224, 246, 257, 302, 339, 455, 469, 472, 487
μεταστοιχειοῦν 257
μετέχοντες 252
Metempsychose (s. Seelenwanderung
Meteorstein 35
μήτηρ, ἡ ἄνω 244
Methnevī (s. Mathnavī)
Methodisten 359, 426, 447
μέθη, νηφάλιος 251
μέθυ 249
Μετοίκιος, Ζεύς 408
mettā, maitrī 90
Mettā-sutta 394
Mevlevi 173, 390
Mexiko 38, 44, 51 f., 56 f., 61, 75, 102, 104, 108, 160, 184, 200, 205, 211, 225, 249, 323, 378, 520
mᵉzuzōt 130, 231, 355
μίασμα 181, 185, 483
Michael 86 f., 431, 475 f., 478
michi no kami 129
Midgard-Schlange (s. Weltschlange)
Midianiter 46
Midraš 126, 220
mihrāb (s. Gebetsnische)
Milch 249 f.
Milchstraße 57
militia Christi 389
Mi-lo-Fo 502
Mimirbrunnen 41
Mīmāṃsā 351
Min 103
Minā 35, 169
Minaret 137, 326
minkisi (nksi) 97
Minne 38, 48, 57, 72, 89, 242, 246, 250
Minnetrinken 250
Minos 522
Mirakel (s. Wunder)
Mischtrank 195
Miserere 319
Mišna 347
Mission, Missionen 36, 80, 304, 391, 403, 422, 424, 439, 443, 551
Mist 79, 186
Mistel 74
Mithras, -kult, -liturgie 36, 40, 53, 59 f., 83 f., 130, 152, 161, 165, 168, 187, 195, 252, 254, 269, 286, 335, 437, 494, 527
Mitleid 87, 90, 92, 306, 407, 487, 501, 550, 564
Mitmensch 407, 547, 562
Mitra 53, 163, 167, 351, 459
Mi-tsung 438
Mittelalter 49, 60, 69, 72, 88, 92, 103, 105, 110, 116 f., 121, 125, 133, 160, 268
Mittler, -in 371 ff., 416, 501
Mittsommer 51
Mnevis 79
Modernismus 361, 494
Mönchtum 66, 91, 114, 292, 295, 298, 336, 373, 380, 384–409, 421, 446, 558
Mönch, Bettel- 336, 387
Mönchsregel (s. Ordensregel)
– weihe 239
Moîra 459
Moiren 164
mokṣa 506
Molochkult 212
μοναχός, μοναί, μοναστήρια 388
Mond, M.-Gott, -kult, -mythen, -fest 29, 31, 39, 51 f., 56 ff., 61 f., 95, 106, 125 f., 146, 151 f., 164, 173, 175
Neu- 152
Voll- 152, 155
– sucht 56
Mongolen 123, 216
Monismus 350, 468, 480
Monogamie 434
Monolatrie 323, 439, 461
Monophagie 196
Monophysitismus 446
Monotheismus 52, 62, 286, 368, 440, 442, 453, 461, 470, 480, 529
Monstranz 117 f.
Montanismus 274, 282, 399, 400, 423, 447, 533, 554
Moralismus 513
Morgenröte 53 (vgl. Uṣas)
Morgenstern 57, 61
Mormonen 357

Moschee 16, 137 f., 182, 306, 330 (vgl. masǧidu)
muaḏḏin 374
Mucilinda 168
mudrā 180, 244
Münzen 110, 215
mukti 506
Mummu (s. Tiāmat) 85
Murmelton 269
Musen 41, 164, 168
mushrik 343
Musik 109, 412
Muslim (s. Islām)
Mut 83, 414
Mutter 38, 63, 95, 164, 208, 366 f., 430, 464 ff.
Muttergöttin, Große Mutter 35, 38, 208, 217, 243, 366, 415, 457, 464 ff., 543 (vgl. Erde)
– recht 62, 366, 411 f., 436, 457, 465
Mykene 97, 105
μυριόνυμος (Isis) 460
Myron 236
Myrte, Myrtenkranz 68, 75
Mu'tarziliten 441, 514
Mystagogie 298, 256
Myste 83, 168, 244, 252 f., 262
Mysterienreligion, -kult 53, 65, 83, 120, 130, 148, 154, 168, 177, 184, 190, 194 f., 224 ff., 238, 248, 251, 254, 256 f., 259, 262 f., 297, 335, 338, 363, 443, 452, 479, 527, 548
– drama 116, 177, 225 ff.
– speise (s. Speise), heilige
– spiel 479
μυστήριον 236, 434
– ἀνομίας 479
Mysterium 2, 21, 24, 68, 102, 104, 139, 141, 156, 176, 222–229, 297, 334, 338, 429, 434, 452, 505, 559, 562
Mystik, Mystiker 11, 19, 24, 38, 40, 48 f., 54 f., 66, 72, 76 f., 92, 95, 101, 110, 118, 121, 125, 140, 142 ff., 149, 162, 164, 170, 177, 183, 186, 194, 220 ff., 228–251, 258 ff., 286, 301, 318, 329, 334–339, 352, 357, 360, 362, 364, 391, 393, 402, 404, 409 ff., 421, 426, 440, 448, 460–472, 480 ff., 505, 509, 527, 529, 534, 538, 542, 544 ff., 553, 556, 558 f., 562 f.
– Christus- 223, 512
μυστικὰ ἐπιφθέγματα 308
Mythus, Mythologie 19, 36, 39, 47, 52, 57, 62, 70, 76, 84, 98, 124, 180, 209, 214, 223, 225, 238, 283–291, 299, 327, 342, 350 ff., 433, 471, 473, 481 f., 485, 526, 560
Fruchtbarkeits- 227
Heilands- 285
kosmogonischer – 284
Schöpfungs- 284
Sonnen- 52

Nabel (der Erde) 35, 106, 283
nābī 281, 396
Nabū 340, 460
nac 416
Nachfolge (Christi) 259, 389, 447 (vgl. Imitatio Christi)
Nachtigall 89
Nächstenliebe (s. Liebe)
Nacktheit 181 ff., 215, 243, 386, 418
Nägel 103, 106
– (menschliche) 365, 372
Nagualismus (s. Nahuatl)
Nahuatl 78, 195, 330, 434, 474
Name (Gottesname) 19, 63, 79, 114, 130, 145, 154, 174, 236, 275 f., 309, 313, 316, 342, 366, 382, 397, 462, 472, 498, 520
– Jesu 189, 276
ñaṇa-dassana 552
Nandī 79
ναός 132
Nara 107
Nārāyana 502
Naru kami 50
Nasiräat 216
naṭ, naṭa, naṭaka 226
Nationalismus 564
Nationalsozialismus 61, 106
Natur 17, 23, 28, 30, 32, 34, 39, 41, 45, 94 ff., 108, 112, 131, 151, 154 ff., 211
– bund 265
– völker (s. Primitive)
– wissenschaft 17, 27, 95
Nava-Vidhāna-Brāhma-Samāj 450, 495
nᵉbī'īm 281
nᵉbī'ā 420
Nebo 458
Nedengei 521
nefeš 481
Negation 468
nehuštān 82
Nekropole 143
Nektar 249, 255
Nemi-See 70
Neophyt 122, 227, 229
Nepal 143, 271
Neptun 41
Nergal 58, 172
nēr tamīd 46
Nerthus 187
νηστεύειν 194
Nestorianismus, -er 104, 114, 375, 532, 536
Neuapostolische 447
Neujahrsfest 101, 152, 226
Neunzahl 169 f.
Neuplatonismus, -iker 67, 95, 112, 165, 184, 195, 230, 246, 338, 462 f., 470, 472, 484, 507, 528, 558
Neuseeland 520
Ngai 31, 462
Nicaeno-Constantinopolitanum 297, 302, 326, 449
Nichiren-Sekte 439
Nichts 461
Nichtseiende, das 484
nidāna 101
Nil 40, 134
Ninib 501
Ninni 415
Ninurta 58
Nippur 85
nirgrantha 385, 419, 438
nirmāṇa-kāya 488
nirvāṇa 125, 143, 147, 154, 195, 338, 353, 394, 404, 407, 469, 473, 497 f., 506, 510, 528, 547, 550
parinirvāṇa 528
Nisan 152, 155
Noa 30, 276
Noctiluca 56
Nocturn 194, 292
Nodotus 458
Nomaden 90, 112, 151
Nonne 44, 102, 116 f., 143, 200, 216, 245, 247, 259, 328, 384–395, 417, 419 ff., 424 f., 438, 546 f.
Nordwinen 124
Nornen 459 f.

νόσος ἱερά 178
Nothelfer 172, 502
Nous 164, 219, 403, 463, 472
novemdialia 170
Novene 170
Novize, Noviziat 298, 391
nṯrw 340
nudipedalia 182
Numen, numinos 2, 49, 62, 78, 108, 122, 138 f., 142 ff., 278, 285, 307 ff., 367 ff., 377 ff., 462 f., 467 f., 481, 514, 559, 562
Nut 63, 164
Nyagrodha 67
νυμφών 245
Nymphen 41
Nzambi 31

Oannes 83
Obarator 458
Obelisk 52, 129
Occator 458
Oden Salomos 232
Odin 41, 70, 84, 87, 121, 313, 340, 431, 459
Ökumene, ökumenisch 114, 141, 302, 437 f., 440, 443 ff., 451 ff.
Öl, Ölsalbung, Ölweihe 66, 231, 234 ff., 317, 399, 518
Ölung, letzte (s. Krankenölung)
Ölbaum, Ölzweig 67 f., 70, 106, 137
Offenbarung 4, 6, 16 f., 20 f., 37, 46, 48. 52, 92, 118, 130, 157, 191, 273, 275, 281, 285, 287, 303, 306, 330, 333, 337, 347, 354 f., 364, 396, 400, 407, 421, 429, 443, 452, 455, 476, 486 f., 489 f., 494 ff., 496 f., 500, 504, 513, 534, 560, 563
– religion 304, 325, 351, 359
Offertorium 187
Ogma 340
Oh-hiru-me (Amaterasu) 52, 472
οἰκητήριον θεοῦ 145
οἰωνόπολοι, οἰωνισταί 372
Okkultismus 61, 163
Oktogon 169
ὁλολυγή, ὁλολυγμός 308
Olymp 37, 527
Om 307, 308, 355
Omen 342
Om mani padme hum 271, 355
Omophagie 248, 262
On 52
ὄνομα 275
ὄντοσ ὄν, τὸ 559
Opera misericordiae 220
Opfer 1, 4, 31, 44 f., 51, 60, 68, 74, 80, 82, 86, 98, 103, 108, 111, 116, 119, 124, 128 f., 132, 134 f., 139 ff., 167, 178, 182, 195, 198, 204–225, 228, 239, 248 f., 263 f., 287, 303, 318 f., 330, 340, 366 f., 373, 377, 383 f., 393, 406, 415, 418, 420, 426 f., 434, 437, 448, 456, 477, 492, 509, 530, 548, 562 f., 565
– Eucharistisches, Meß- 1, 140, 222 f., 375, 537, 538
Anerkennungs- 206
Blut- 205, 210 f., 504
Brand- 36, 190, 218 f., 234, 327
Brand - altar 36, 190, 210
Dank- 206, 220 f.
Ersatz- 214 f.
Erstlings- 206 f., 213, 216
Finger- 216
Gaben- 206, 217 ff.
Ganz- 208
Geschenk- 208
Geschlechts- 216
Haar- 216
Jungfrauen- 212
Keuschheits- 216, 218
Kindes- 207, 212
Königs- 216
Kriegsgefangenen- 212
Lob- 206, 219
Menschen- 51, 130, 211, 214, 216, 224, 285
Pars pro toto- 216
Rauch- 51
Rauch - altar 190
Roß- 80, 82, 205, 243
Schlacht- 209
Schuld- 219
Sohnes- 223
Speise- 206
Sühne- 212, 222, 504
Symbol- 215
Totenbegleit- 213
Toten- 207
Trank- 35
– formel 31, 327, 344, 462
– gabe 215, 220, 228, 328
– geld 215
– kuchen 215, 249
– mahl 248, 254, 263
– priester (s. Priester)
– theologie 221
– tier 166, 190, 211, 248, 264, 312
– tod 24, 189, 191, 193, 222 f., 253, 505
– streu 73, 111
Ophiten 79
Ops 458
opus (s. Werk)
opus Dei, divinum 394
ora et labora 394
Orakel 19, 25, 80, 125, 130, 170, 277, 279, 303, 342, 355, 372 f., 412, 487, 518
Los- 278
Stäbchen- 278
oratio mentalis 394
Ordal 311 f., 522, 530
Orden 173, 192, 216, 385 ff., 416, 418 f., 424, 438, 446 f., 452
Ordensregel 195, 298, 345
Ordination 196, 239, 376, 382 f., 385, 391, 423
ordines minores 378
Ordo Romanus 210, 270
Orenda 31 f., 303, 366
ὀργή 200
Orgel 268
Orgiasmus 241, 548
Orion 58
Ormuzd (vgl. Ahura Mazdāh) 161, 478
Ornat (s. Kleid)
Orphismus 195, 464, 471, 481, 506, 524, 528, 535
Ort, heiliger 17, 128 f., 134, 136, 142, 147, 150
Orthodox, Orthodoxie 114 f., 118, 193, 305, 326, 354, 357, 363, 445, 447, 514, 534
orthodox, griechisch-o. 46, 73, 155, 187, 214, 232, 271
Oschophorien 68
Osiris 52, 58, 154, 164, 172, 222, 226, 284, 437, 501, 521, 527, 548
Ostara 156
Osten, Ostung 51, 54, 71,

115 f., 117, 120, 126, 139, 146, 149, 188
Ostensorium 116
Osterfeuer 152
– kerze 46, 66, 190, 229
– lamm 221
Ostern 46, 66, 75, 94, 123, 155 f., 229, 287
Osternacht 190, 194, 229, 265, 549
– zyklus 175
Ostkirche 46, 94, 104, 108, 113 ff., 117, 122, 127, 139, 158, 190, 196 f., 201, 228 f., 235, 262, 270, 321, 326, 374, 381, 388, 423, 434, 486, 508, 536 f. (vgl. Orthodox, griechisch-orth.)
O-tentō-sama 51
Oxfordbewegung 64, 262, 321, 384, 449
οὐρανός 64, 457
Ozean, Urozean 85, 121, 147

Padmapāṇi 76
Pagode 132, 170, 432
παιδαγωρὸς εἰς Χριστόν 494
Pākistān 149
Palästina 440, 503
Pāli 271
Pāli-Kānon 550
παλιγγενεσία 160, 521
Palmbaum 67 f., 71
Palmesel 229
Palmsonntag 156, 229
Palmzweig 68, 71, 137
Pañcatantra 290
Pange lingua 72
Pannychis 73, 194
Pantheismus 350, 359, 470, 473, 529
Pantheon 50, 163, 166, 429, 474, 522
παντοκράτωρ 369
Pantschen Lama 378
Papst, Papsttum 61, 127, 201, 231, 304, 311, 328, 354, 377 ff., 389, 399, 407, 441, 450, 538
Parabel 166
Paradies 5, 71, 87, 93, 95, 144, 146, 183, 360, 402, 430, 473, 488, 522, 529, 535 f.
Paraklet 495
parallelismus membrorum 264
paraṃ seyya, p.-nidhānam, p.-śreyas 464
Parapsychologie 292, 494, 557
Parentalia 516
parinibbāṇa, parinirvāṇa 528
Parjaṇya 50
Parnass 130
parodərəs 81
Parsismus (s. Mazdaismus)
Parthenogenese (s. Jungfrauengeburt)
Parusie 156, 255, 263, 282, 369
Passahfest 151, 153, 155 f., 168, 173, 190, 229, 252, 282
Pasahlamm 190, 287
Passion 121, 143, 228 f., 409
– mystik 192
Passoniarius 291
Pastor 380, 383
pastor angelicus 380
Pastor Hermae 351
Patelena 458
Pathologie 552
pāṭimokkha 320, 419
Patriarch 378, 441
Patriarchat 426, 457 (vgl. Vaterrecht)
Patron 84, 431
pax deum 263
Pehlevi 347
πειρασμός 329
Peking 128
Pelikan 88
Penaten 131
Penia 546
Pentagramm 166
Pentateuch 352, 361
Πεντηκοστή (s. Pfingsten)
Peʿōr (Baʿal-Peʿōr) 458
Πεπρωμένη 459
Peregrinatio, peregrinari, pro Christo 109, 389
perfectio, instrumenta p.-nis 394
Perkunas 44, 50
Persien 46, 49, 53, 74, 79, 83, 110, 111, 126, 128, 154, 166, 184, 217, 290, 301, 362, 375, 404, 427, 437, 439, 461, 478, 523
Person, göttliche 468, 560 (vgl. Hypostase)
Personalismus 62, 260, 468 f., 507, 529, 559
Peru 44, 51 f., 181, 323
Perun 50, 67, 312
Pessimismus 501
Petara 31
πέτρα 36
Pfahlbauten 102, 105
Pfarrer 239, 374, 383
– weibliche 426
Pfau 88
Pfeifen 316
Pferd (s. Roßopfer, Stute) 80, 81, 84, 86, 101, 107, 123, 205, 243
Pfingsten 48, 50, 127, 155 f., 174, 190, 274, 443, 490
Pfingstbewegung 274
– hymnus 237
Pflanze 30, 38, 73 ff., 84, 87
Phänomenologie (s. Religionsphän.)
φάρμακον ἀθανασίας 255
φάρμακος 181
Phallus 79, 102 f., 107, 118, 217, 218, 225, 312
Pharao 99
Pharisäer 498
Phigaleia 84
φίλημα (ἅγιον) 232, 233
Philister 35, 214
Philologie 6 f., 9, 15, 17, 26, 361
Philosophie 1, 5 f., 17, 19, 22, 41, 47, 59, 95, 112, 166, 203, 328, 358, 494, 563
Phönikien 133, 212, 217, 378, 415
Phönix 79, 83, 89
φῶς (φῶς νοητόν) 28, 65, 66
Phrygier 104, 154
φυγὴ μόνου πρὸς μόνον 104, 564
φυλακτήριον 32, 341
Physiologus 87
Φύξιος, Ζεύς 408
Pietismus 192 f., 265, 359, 411, 447
Pilgerfahrt (s. Wallfahrt)
Pinie 68
Pistis Sophia 166, 422
Planeten 60 f., 126, 167 f.
Platonismus 247, 360, 481, 506, 523, 525, 528, 534, 539, 546, 564
Plejaden 57, 152

Ploûtos 546
πνεῦμα 22, 47, 50, 165, 233, 318, 353, 463, 470, 481
διάκρισις τῶν πνευμάτων 556
πνευματικοὶ πατέρες 388
Polen 69, 453
Politik 397, 404
Polygamie 357
Polynesier 30, 437
Polyphonie 268
Polytheismus 52, 457, 470
Pomerium 179
Pompeji 35
pontifex 270
– *maximus* 377 f., 416
Pontifikalamt 45
ποππυσμός 315
Portunus 130
Poseidon 41, 83 f., 86, 99, 431
Positivismus 564
Potina 458
πότνιος θηρῶν, πότνια θηρῶν 84
Prädestination 489, 513, 514
Präexistenz 351, 490
Präfation 268
Prähistorie 34, 78, 97, 130, 160
Präkolumbisches Amerika 106, 133
Prajāpati 221, 350, 473 (vgl. Schöpfergott)
prajñā 244
Prajñāpāramitā 76
prāṇa 50
prapatti 510
pratīka 111
prāyaścitta 186
Predigt 57, 92, 99, 101, 125, 135, 137, 143, 183, 189, 193, 233, 271, 298 f., 304 ff., 350, 381 f., 399, 401, 408, 442, 497 f., 511, 531, 549
Presbyter 139, 381, 423
πρεσβυτίδες 423
Preußen 213
Priapos 103
Priester 27, 31, 38, 41, 44, 46, 53, 59, 83, 102, 105, 108, 117, 120 ff., 124 ff., 132 f., 139, 146, 153, 173, 178, 184, 187, 199 ff., 209 f., 216 f., 232, 235, 237, 241, 249, 264, 267, 270, 284, 289, 304, 310, 315, 320, 331, 360, 367, 371–384, 388, 394, 398, 403, 405 f., 414 ff., 462, 520
Amtspriestertum 372, 374, 376, 381, 382
– könig 46, 162, 378
– kodex 85, 209, 217, 264
– staat 380
– weihe 237
Priesterin 44, 83, 170, 199, 212, 243, 372, 411, 414, 416 ff., 426
Prim 319, 336
Primitive Religion 7, 27, 36, 57, 62, 72, 77, 83, 102, 104, 111, 128, 131, 145, 151, 193, 203, 224, 240, 248, 266, 268, 319, 327, 330, 335, 340, 427, 431, 434, 456, 471, 477, 496, 543, 559, 562 f.
Primat 378 (vgl. Papsttum)
Primiz 377
Priscillianisten 183
privatio boni 484
prodigia 279
profan 28, 30, 81, 120, 137, 150, 154, 184, 266, 270, 343
Profeß 328 f., 391, 420
Prometheus 43
προπαιδεία Χριστοῦ 494
Prophet, Prophetie, prophetisch 5, 24, 32, 46, 47, 54, 60, 65, 80, 90 f., 94, 112 f., 118, 125, 134, 137, 141, 144, 155, 160, 171, 182, 183, 195, 218, 234, 237, 253, 264, 266, 269, 273, 274, 280, 281, 293, 298, 303, 310, 315, 325, 331, 335, 339, 345, 351, 359, 362, 373 f., 377, 381, 395 bis 401, 402 ff., 414, 440, 441, 452, 461, 476, 482, 484, 488, 494, 498 f., 503, 507, 511, 519, 529, 549, 551, 553, 563, 565
προφήτης (ὑποφήτης) 281, 339, 396
Heilsprophetie 91, 135, 281, 397, 398, 440, 465, 489, 549
Unheilsprophetie 279, 281, 397, 398 f., 440, 489
Prophetin 396, 412 ff., 420, 422
Proselyten 188, 443
προσευκτήριον 136
προσευχή (νοερά, καρδιακή) 136, 394
Proskenion 114
Proskomidie 222, 229
προσκύνησις 114
προσωπολημψία 410
Prophetenreligion 439
Prostitution, sakrale P., Tempel-P. 217, 218, 244, 415, 426
Prostration 369
Protestanten, -ismus 25, 110, 118, 125, 149, 190, 203, 238, 260, 261, 274, 296, 305, 331, 334, 354, 361, 382 f., 400, 405, 431, 447, 476, 479, 494 f., 534, 538 f.
Prozession 68, 103 f., 108, 116, 182, 227 ff., 230, 355, 479
– Spring- 241
Pṛthivī mātā 39, 64
Psalmen, a.t.liche 36, 46, 54, 56, 65, 94, 121, 134, 142, 145, 148, 172, 219, 269, 273, 311, 322 ff.
ψυχή 47, 164, 165, 472, 484
Psychoanalyse 10
Psychologie 6, 10, 17, 22, 25, 121, 165
– Individual- 10
Psychologismus 10
Psychotechnik 557
Ptah 520
Pubertät 123
Pudicitia 202
pulke 249
Purāṇa 347, 350
Purgatorium (s. Läuterungsfeuer, Fegfeuer) 38, 47, 185 f., 525, 533, 537 f.
Purim 155, 196
Puritanismus 24 f., 117, f., 141, 357
puruṣa 366
Pygmäen 206
Pylos 98
Pyramide 44, 341, 516
πῦρ καθάρσιον, φρόνιμον, σωφρονοῦν 185, 537
Pythagoräer 146, 195, 387, 404
Python 86, 124
Pyxis 116 f., (vgl. Kelch)

Qādirīya (s. Ḳadirīya)
Quäker 118, 141, 183, 282, 335, 383, 447
Quatember 156, 197
Quelle 40 f., 71, 98, 116, 128, 131, 459, 471
Quirinus 164
Qumran-Gemeinde 348, 387

Ra 52 f., 84 f.
Rabbiner, rabbinisch 165, 180, 238, 298, 315, 348, 351, 373, 376, 440
Rabbūnī 271
ῥάβδος 100
Rad 101, 110, 168
Rādhā 247, 286
Ragnarök 87, 459
Rahab 85
rajas 165
Rajin 50
Rāma 80, 487
Rāmacandra 487
Ramaḍān 153
Rāmakṛṣṇa-Mission 495
Rāmāyaṇa 347
Ramman 50
Raphael 475
Rašnu Razišta 522
Rasse 410, 435, 440
Rationalismus 107, 267, 288, 519
Räucherung, Rauchfaß 178 f., 187, 209, 355
Raum, heiliger 19, 128 f., 137 f., 145 f., 161, 176, 266
Raunen 340
Rausch 1, 23, 248, 250 f.
raya 462
ṛddhi 498
Re (vgl. Ra) 84, 126, 276, 460, 471,
Realismus 191, 246 f., 255, 262, 536
Realität, göttliche 17, 21, 224
Recht 170
– kanonisches 424
– römisches 265
Rechtgläubigkeit (s. Orthodoxie)
Rechtfertigung 358, 400, 507 ff., 511
Rede 266, 552 (vgl. Wort, *Vāc*)
Rediculus 458
Reformation, R.-or. 53, 64, 117, 141, 160, 202, 261 f., 265, 272, 295, 305, 319, 326, 331, 333, 389, 400, 405, 425, 433, 444, 449, 466, 476, 482, 505, 513
Refrain 268
refrigerium 536
Regen, -Gott 50, 62 f., 109, 151
Regenbogen
Regia 98
Regifugium 213, 368
Regina caeli 430
Reich, tausendjähriges 87
Gottesreich 442
Reines Land, Schule des 510
Reinheit 93, 122, 135, 217, 219, 406, 506
Reinigung 24, 109, 128, 148, 152, 156, 165, 172, 177, 185–204, 210, 224 f., 319, 366, 501
Reinkarnation (s. Seelenwanderung)
Rekapitulation 263
religio 2 ff., 543 ff.
Religion, passim. s. besonders: 1–31, 37 ff, 53, 74 ff., 89–98, 106, 118, 125 f., 145 f., 150, 179, 197, 204 f., 226, 230 ff., 275 ff., 316, 362, 373, 380, 396, 398, 406 411 ff., 433 ff., 450 ff., 455 f., 471 ff., 483 ff., 513, 540 ff., 551
– Hoch- 110, 154, 400, 406, 554 f.
– Welt- 437 ff.
– geschichte 9, 11 f., 15, 18, 118, 147, 155, 164, 247, 262, 362, 470
– mischung (s. Synkretismus)
– freiheit 343
– phänomenologie 12 f., 17
– philosophie 3, 10 ff.
– psychologie 10, 341 ff.
– soziologie 13, 433 ff.
– stifter 154, 296
– wissenschaft 4 ff., 13, 16 f., 29, 296
Reliquien 110, 116, 139 f., 143, 157, 230, 237, 312, 429, 431
remedia 279
Remonstranten 262, 447
Renaissance 61, 140, 305
Reparator 458
Responsorium 268
res sacrae 258, 544
Retabeln 140
Reue 538, 544
Revolution (frz.) 69, 155
ῥέζω 205
Rezitation 254, 266 ff., 270, 342, 373
Ṛgveda 50, 344, 350, 353, 518
Rhadamanthys 522
Rhea 217
Rhythmus 166
Richter 4, 52, 62, 99, 488, 522, 544
Riese 50, 107, 124
Rind (s. Kuh)
Ring 101 f.
Ritus 19, 27, 51, 91, 119, 123, 128, 139, 150, 176 bis 204, 225, 248, 283, 316, 320, 376, 509, 548
römischer Katholizismus 153, 155, 170, 187, 190, 194, 260, 317, 326, 400, 449
Robigalia 82
Rom Römer 44 f., 56, 67, 72, 74, 82, 88, 98, 102, 105 f., 110, 120, 123 f., 128, 146, 151, 153, 159, 171, 182, 184, 187, 211, 223, 231, 267, 371, 375 f., 378, 405, 434 f., 444, 449 f., 458, 481, 517
Römerbrief 92
römisches Reich 45, 117
romanisch 104
Romantik 11, 61, 296
Rose 75 f.,
Rosenkranz 69, 158, 172, 175
Rosmarin 68
Roß (s. Pferd)
Roßopfer 205, 243
rot 123 f., 126
Rotmützen 386
ṛṣi 352
ṛta 459, 462
rūaḥ (vgl. Geist) 164, 463, 481
Rudra 50
Rudraka 168
Rückerinnerung 524

Rüstakt (s. Proskomidie)
rūḥ 463, 481
Ruhe 404, 407, 554
Runen 27 f., 32, 340, 413, 426
Rußland, russisch 114, 444, 447, 463
russisch-orthodox 155
Ryōbu Shintō 50, 111

Saat 73, 151
šāba' 168
Sabazios 83, 245, 252 f., 437
Sabbat 152, 155, 157 f., 252, 287, 422, 435
σαββατεῖον 136
Sabiner 68
Sacerdotalismus 381 f.
Sachsen 69
Sacramentarium 156
sacrificium 205
– *laudis* 219
Sacramentum 164
Saddharma-puṇḍarīka 16
Ṣaddīq 407
sādhu 143, 145, 385, 392, 395
sādhvī 419
saeculum 161, 414
Säkularfeier 159
Säkularismus 564
Sage, Heldensage 37, 43, 84, 87, 169, 170, 182, 288, 460, 527
Sāhib 113
Sahmet 83
Sakral 120, 122, 138, 183, 217 f., 243, 248, 251, 268, 270, 370, 373, 415, 418
– gesang (s. Gesang)
– sprache (s. Sprache)
Sakrament 25, 40, 117, 139 f., 169, 173, 187, 189, 196, 210, 222 f., 235 ff., 254 bis 263, 274, 277, 287, 320, 358, 370, 372, 374, 381 ff., 399, 409, 434, 443, 449, 499, 528
Sakramentalien 187
Sakrileg 218
Sakristei 121
Šakti 76, 462
ṣalāt 306, 331
Salbung 35, 68, 207, 234, 236, 369, 375, 378
Gesalbte, der 235
Königssalbung 234
Salier 98, 124
šālōm 264, 397, 505
Salz, Salzwasser 187
samādhi 510
Samaritaner, Samaria 42, 134, 135
Šamaš 52 f., 56, 58, 164, 173, 460
Samatā 244
Sāmaveda 344, 350
Saṃbogha-kāya 488
Samenkorn 73, 499
Sāṃkhya-Philosophie 165, 175
sammā-saṃbodhi 487, 552
Samojeden 57
saṃsāra 407, 506
Sanctissimum (s. Allerheiligstes)
sanctus, sanctitas 138
Saṅgha 298, 325, 366, 385, 438
saṅgha-rāja 438
sannyāsi 384
Sanskrit 15, 31, 90, 111, 271
šānti 165, 547
san-ts'ang 345
Saošyant 493, 502, 530
Sarasvatī 84
Saritor 458
σάρξ 165
Sassaniden 161, 439
Šāstra 347
Satan 49, 89, 193, 196, 287, 311, 316, 477 ff., 504
Šata-patha-brāhmaṇa 175, 333, 344, 372
satī 213
Satisfaktion 504
sattvam 165
Saturn 58, 126
Saturnalia 45
satyasya satyam 559
sauvastika 105
savitar 53
Sāvitrī 51
Schamane 27, 31, 131, 149, 260, 315, 371, 396, 413, 557
Schattenreich (s. Hades)
Scheibe 101
Scheiterhaufen 98
Scheu, heilige 2
Schicksal 58 f., 150, 459, 478, 487, 500, 513, 523, 533, 535
Schild 98
Schildkröte 87, 97, 487
Schismatiker 239, 314, 445
Schlaf 193
Schlange 69, 76, 79, 81 f., 84 f., 87, 89, 91, 93, 99, 107, 481
Schleier 167
Schmuck 124, 138
Schnalzen 316
Schönheit, -sgöttin 84, 96, 101, 108, 137 (s. Lakṣmī)
Schöpfer, Schöpfung 5, 21, 31 f., 41, 62, 85, 92, 94 f., 136, 145, 155, 157 f., 163, 166, 225, 284, 323, 350, 375, 434, 456 f., 461, 470, 471 ff., 480, 482, 485, 499, 504, 514, 522
Scholastik 161, 288, 403, 455, 486, 538
Schrein, Götterschrein 14, 80, 82, 100, 110, 116, 124, 126, 136, 139, 271, 415
Schrift, heilige 14 f., 20, 25, 134, 176, 272 ff., 303, 340–364, 370, 399, 401, 437, 441, 449, 490, 552
– gelehrte 498
– automatische 260
– auslegung 15, 357 ff.,
– besitzer 343, 441
– zeichen 83, 104
Schuld 319
Schutzengel 158, 474, 476 f.
– flehender 408
– geist 126, 474 f.
– tier 78, 264
Schwalbe 92
Schwangerschaft 123, 195, 247
Schwarz 125 f.
Schweden 97, 213
Schweigen 20, 138, 269, 274, 334 ff., 437 ff.
Schwein 81, 87
Schwelle 130
Schwert 97, 100, 119
Schwester 92, 95, 99
Schwirrholz 28, 97
Schwur (s. Eid)
scintilla animae 49
Sebaoth 134, 252
σεβόμενος 3
Sechszahl 167
šēdu 474
Seele 2, 10, 21 f., 28, 36, 42, 47, 48, 55, 88, 90, 95, 116, 119, 122, 124, 127,

134, 136, 145, 148 f., 153, 156, 164 f., 178, 184, 195, 197, 208, 230, 236, 241, 246, 248, 259, 406, 463 f., 481 f., 496, 502, 507 f., 520, 523, 525, 528 f., 533 f., 535 ff.
Geistseele 481
– Traum- 481
Seelen-Fest 178
– grund 299, 366, 482
– kämmerlein 536
– schlaf 535 f., 539
– tier 79, 80 ff., 101, 123, 481
– vogel 80
– wanderung 86, 90, 481, 525 f., 528 f.
(vgl. Reinkarnation)
Segen, Segnung 28 f., 38, 53, 68, 75, 92, 98, 108, 115, 117, 165, 172, 178, 187, 206, 225, 234, 239, 249,, 276, 309 f., 329, 366
Segetia 458
Seher 99, 278, 280, 297, 396, 411, 417, 420, 487, 506
Seherin 170, 278 ff., 411 f., 417, 420, 425, 487, 518
Seia 458
Sein, das 469
Seishi 164
šekhinā 31
Sekte 69, 79, 125, 161, 174, 241, 381, 400, 402, 428, 438, 442, 446 f., 525, 528, 551
Selēnē 56
Seligkeit 21, 101, 121, 144, 172, 188, 242, 244, 503, 521, 528 ff., 544, 548, 563, 565
– ewige 539, 544, 548
Selbstbegattung 472
Selbstverfluchung 311 f.
Seleukia 91
Šema' 271, 302, 326, 342, 355, 420
Semiten 52, 56, 58, 104, 207, 271, 460, 527, 536
Semnonen 413
Šemone 'esre 273, 323
semper virgo 430
Šeol 529
sepulchrum 139, 432
Septuaginta 174, 264
Seraphim 85, 167, 322, 324, 476
Serapis, S.-kult, Serapeion 65, 252, 387
servitus 3
Seth 85, 226, 401
Sexuelle Riten 102, 243 ff., *seyya* 464
sharī'a 442
Shih-ching 344, 353
Ši'iten 142, 341, 441
shimme 80
Shingon-Sekte 77
Shin-Sekte (vgl. Jōdo-Shin) 529
shintai 98, 100
Shintoismus 50, 80, 100, 102, 111, 122, 124, 126, 129, 182, 184, 187, 317, 415, 453
Shu-ching 344
Shvedagontempel 109
Šī'a 402, 421, 429
Siam (s. Thailand)
Sibirien 131, 396
Sibylle 279, 396
– grotte 279
Sibyllinen 185, 187, 279, 414
Siddhānta 344
Siebenzahl 167 f.
Sieg 35, 398, 413, 488, 494
Siegel 169, 171, 236 f., 260, 264, 401, 495
Siegelzylinder 85
σιγή 165, 334, ff., 338 f.
sigillum verbi 261
signaculum fidei 102
Sikh 113, 267, 273, 293, 346, 355, 374, 400, 410, 442
similitudines 257
similitudo Dei 482
Sin 56, 58, 164, 173
Sinai 37, 46, 155, 275, 488,
Singh 293, 442, 553
Sinnlichkeit 20, 22, 24, 37, 117, 125, 137
Sintflut 36, 173, 175, 179, 284 f., 489
Sioux-Indianer 31
Sippe 367, 435, 517
Sirenen 80
Sirius 58
širk 429
Sītā 80
Sitte 4, 45, 54, 68, 86, 133, 135, 155, 157
Sittengesetz 53, 265, 303 f.
Sittlichkeit (s. Ethik)
Śiva 76, 79, 84, 103, 107, 108, 110, 118, 125 f., 163 f., 226, 240
Skanda 84
σκάνδαλον 112
Skandinavien 105, 188
Skarabäus 52
Skopzen 447
Skrupulosität 2
skurgod 106
Skythen 63
Slawen 50, 53, 67, 98, 106, 119, 124, 444, 521
Sobk 83
sobrietas 202
Sol 53, 56, 153, 156
sol invictus 53, 110, 156
Sol iustitiae 54
Sol salutis 146
sola fides 510, 512
sola gratia 512
Solstitium 152, 155
Soma 163, 250, 351
σῶμα Χριστοῦ 443
Somapflanze 74, 125, 250
σῶμα σῆμα 481
Sonne, Sonnenkult 16, 29, 31, 37, 43, 51–55, 57, 61, 63, 94 f., 100 f., 104, 106, 109, 125 f., 137, 146, 151, 153, 157, 164, 173, 233, 276, 462, 471
– finsternis 152
– gesang 46, 53 f., 96, 325
– gott, -göttin 52 f., 84 f., 100 f., 226, 276, 460, 472, 527 (vgl. Helios, Ra, Šamaš, Sol, Sūrya)
– heiligtum 44, 52, 129, 173
– jahr
– mythen (s. Mythen)
– wagen, -scheibe 52 f., 101, 111
– Zauber 51, 101
Sonnenwende 44 f., 51, 74, 152
Sonntag 155, 157, 229, 287
σοφία 462
Σωσίπολις 457
σωτήρ 333, 369, 501, 503
Soteriologie 21, 70, 86, 191, 224, 285, 470, 504
Sothis 58
Soziologie (s. Religionssoziologie)
Spanien 102, 271, 437, 444

Speichel 24, 178, 231, 234, 365, 492
Speise, heilige 194 f., 249, 251, 259 ff., 328 f., 427, 516 (vgl. Ambrosia, Unsterblichkeitsspeise)
spelaeum, specus 130
Spənta Ārmaiti 39
σφαῖρος ἄπειρον; σφαῖρα νοητή 147
σφραγίς 236 (vgl. Siegel)
Spiegel 100
Zauberspiegel 417
Spiel, geistliches 226
Spiritismus 451
Spiritualismus 22, 111, 117, 255 f., 262, 274 ff., 288, 334, 357, 364, 448, 532
sponsa Christi 218, 245, 426
Sprache (s. auch Kultsprache) 36, 65, 76, 270, 272, 363, 441
– Kult-, Sakral- 39, 267, 270, 272
– Volks- 272
– Kirchen- 272
Sprechton 267
śrāvaka 439
Śrī 76
Śrī-cakra 243
Staat 44, 131, 133, 152, 263, 436
Staatsreligion 436, 439, 452 f., 551
Stab 98 f.,
stabas 99
stabilitas loci 389
Stadt, hl. 142
– gott 460
Stammvater 285
Staota Yesnya 354
Statanus 458
Stationstage 158, 194
Statue 110, 140 f. (vgl. Götterbild, Idol)
Status perfectionis 394
Stein, St.-Kult 30, 34 ff., 45, 94, 97, 103, 106, 112, 124, 129, 132, 134, 136, 139, 234, 473
– Grenz- 34 f., 103
– zeit 101 f.
Stellvertreter Christi 369, 378
Sterben (s. Tod)
Sterculinus 458
Stern, -kult 27, 29, 31, 37, 56 ff., 61 ff., 95, 172
Sternenmantel, -kleid 57, 61, 121
Stigmatisation 21, 96
Stier, -kult 78 f., 82 ff., 107, 112, 123, 474
Stiftshütte 234
Stoa, stoisch 47, 59, 95, 185, 195, 304, 409, 459, 463,
στοιχεῖα 59, 60
Stola 423
Strafe 522 f., 544
strena 68
Stundengebet 54, 66, 269, 325 f., 375, 394
Stundisten 447
stūpa 110, 432
Sturm 50, 69
Stute 86
Šu 63
Subiaco 130
Subjektivismus 6
Subordinatianisch 164
Subruncinator 458
Sueben 64
śūdra 243, 435
Sühne 68, 128, 186, 192, 205, 223, 320
Sünde 2, 79, 89, 119, 126, 181, 185 ff., 210, 220, 223, 236, 282, 319 f., 329, 336, 382, 421, 482 ff., 486, 499, 501, 503, 505, 507 ff., 522, 535, 545, 548
Sündenbekenntnis (s. Beicht)
– bock 181
– Erb- 2, 93, 189, 201, 287 ff., 358, 485
– fall 21, 26, 93, 484, 514, 536
– register 320
– vergebung 24, 40, 82, 198, 224, 277, 299, 375, 421, 501 ff., 548
Suffibulum 124
Ṣūfī, Sufismus 148, 247, 250, 292 f., 298, 332, 360, 393, 555, 564
Sufī-Society 451
Sukzession 239, 376, 378, 384 f., 450
Sumatra 31
Sumerer 46, 58, 69, 104, 125, 152, 162, 167, 270, 414, 457
summus episcopus 370, 444
summum bonum 461, 464, 542, 546
śūnyatā 467
Supralapsarismus 514
Sure 67, 266, 322, 326, 353, 360
Sursum corda 335
Sūrya 53
Susanowo 50, 85
Sūtra, Sutta 267, 298, 345, 347, 394, 402
Suttanipāta 329
Sutta-Piṭakam 16
svāmi 69, 403
svastika 105
Symbol (s. auch Bild) 25, 40 f., 46 f., 54 f., 65 f., 70, 73, 75, 77, 87 ff., 101, 104, 118, 121, 144, 166, 184, 193, 210, 215, 226, 229, 232, 234, 236, 244, 246 f., 251, 270, 288, 327, 341, 427, 438, 451, 464, 527, 546, 560
Symbolschrift 449
Synagoge 16, 46, 136, 138, 186, 267, 271, 273, 298, 304, 330, 420, 440
Synergismus 510, 512
Synkretismus 8, 79, 459 f.,
Synode 384 (vgl. Konzil)
συνουσία 198, 243, 245
Synoptiker 193
Syrien 53, 83, 91, 133, 139, 188, 217, 267, 272, 388, 396, 415, 444
Szepter 99

Tabernakel 116, 138, 141, 271, 277
Tabor 37, 66
Taboriten 183
tabu 2, 30, 32, 43, 69, 81, 102 f., 116, 119, 128, 150, 153, 181, 184, 186, 195, 198, 205, 210, 224, 270, 275, 287, 287, 293, 303, 310, 366 ff., 370, 372, 377, 393, 477, 483, 501, 505, 543
tabui 30
Tätowierung 124
Täufersekte 186, 188
Tag, jüngster (s. Jüngster Tag)
Tageszeiten 158
Ta hio 344
ṭahor 81
Taka-okami 84
Talar 125

Talisman 341
Talithā ḳūmī 271
Tallīt 120, 184
Talmud 123, 147, 174, 219. 347, 350, 440, 497
tamas 165
ṭāme 81
Tammuz 152, 155
taṅhā (Lebensdurst), 200, 485
Tan-'gyur 347
Tantra 148
Tanz 44, 51, 98, 102, 109, 124, 182, 195, 225, 240 ff., 248, 301, 396
– ewiger 241
– Himmels- 242
– Hochzeits- 167, 179, 240 f.
– Toten- 242
Tao 147, 170, 338, 457, 459, 462, 542
Tien- und *Ti-Tao* 147
Taoismus 170, 292, 386, 410, 428, 438
Tao-teh-ching 15, 338, 345
tapas 350
tapui 30
Targumīm 271
Tartaren 249, 522
Tartarus 316, 523
Ta-shih-chih (Sheishi) 164
tathāgata 407
tat tvam asi 410, 521
Taube 84, 88, 123, 137
Taufe 40, 48, 88, 122, 156, 178, 182, 188 ff., 196, 229, 235 f., 238, 249, 277, 287, 317, 326, 365, 423, 443, 485, 489
– Erwachsenen- 317
– Infusions- 190
– Kinder- 188, 317
Täufer 157, 305, 399
Täufersekte 186, 188, 346
Taufbekenntnis 302, 326
– bund 265
– wasser 40, 82, 103
– wasserweihe 103, 189, 239, 265
Taurobolium 82, 190, 249
Tausendzahl 175
Tausend und eine Nacht 175, 290
tawāf 179
tēafor 28
Tefnet 83
tēhōm 41, 85
τεκνοθυσία 223
τέλειος 394
Telekinese 556
Telepathie 293, 556
τελετή 195, 240, 256
Tell-al-Amarna-Briefe 31
Tell Halaf 167
Tellus mater 39
τέμενος 128, 150
Tempel 16, 24, 36, 40, 44 f., 50, 53, 56, 67 ff., 80, 82, 88, 98, 100, 102 f,- 108, 110 f., 113, 124, 126, 128, 131–137, 138, 140, 142, 145 f., 155, 158, 165, 168, 170, 172, 182, 184, 187, 199, f., 207, 210–219, 222, 231, 241, 251, 269, 271, 275, 298, 310, 317 f., 322, 330, 335, 361, 369, 373, 402, 414 f., 432, 440, 458, 459, 524
– weihe 134, 142, 155
– schlaf 132, 182, 278
Tendai-Sekte 44
Tennō 370
Tenrikyō 346
Terensis 458
termini, Terminus, Terminologie 31, 35, 43, 97
Tertiaren 385, 390
τεσσαρακοστή 196
Testament, Altes 9, 17, 28, 41, 47, 79, 81, 91, 120, 132, 134, 136, 145, 156, 160, 162, 172, 191, 210, 222, 240, 246, 284, 287, 323, 331, 342, 353, 358, 360, 362 f., 397, 405, 414, 471, 494, 525, 545, 552
Testament, Neues 9, 15, 28, 32, 41, 47, 49, 89, 122, 135, 149, 162 f., 169, 191, 193, 207, 209, 217, 287, 297, 311, 324, 341, 353, 358, 361 f., 420, 464, 475, 507, 525, 532 543, 549, 565
Testamentum Domini 146
Teteoinnan 56
Tetrabiblos 59
Teufel 80, 89, 124, 169, 180, 294, 316, 417, 476 ff., 486, 499, 522, 544 f. (vgl. Satan)
Thailand 107, 126, 181, 271, 438
Θαλλώ 457
Thargelien, θάργελος 151
Thaumatoūrgos 99
Theben 460
Theismus 12, 34, 350 f., 359, 460, 473, 529
θέμιστες, θεμιστοπόλος 303
Theokratie 451
θεολογία ἀποφατική 338
Theologia crucis 505
Theologia Deutsch 57
Theologie, Theologen 10, 17, 20, 25, 46, 59, 71, 96, 114 f., 141, 160, 169, 170, 176, 191, 222, 233, 253 f., 262, 265, 266, 283, 288, 313, 337, 351, 354, 360, 369, 373, 402, 404, 441, 445, 451, 460, 469, 475, 479, 482, 494, 499, 505, 514, 539, 558, 560, 563
Theologie, dialektische 5 f., 509, 531
Vulgärtheologie 222, 288
θεολόγος 278
Theologumenon 493
Theopanismus 460
Theophanie 184, 488
theophorisch 116
θεωρία σωματική, πνευματική 113, 225
θεός 164, 507
Theosophie 61, 439, 526
Theotokos, θεοτόκος 110, 113, 430, 446 (vgl. Gottesmutter, Maria [Personenverzeichnis])
Theragātha 392
θεραπεία 4
Therapeuten 387
Theravāda-Buddhismus 152, 271, 320, 347, 373, 385, 394, 438 f., 548, 551, 559
Therīgātha 392, 419
Thesis, Antithesis, Synthesis 166
thīrtaṅkara 428, 501
Thomaschristen 202
Thomismus 482
Thor 50, 70, 84, 98, 153
Thot 83, 336, 340, 462
Thraetaona 85
Thraker 146, 521
θρησκεία, θρησκός 3, 4
Thron 41, 71, 100, 110, 122, 134, 152, 173, 253, 474
θυμοειδές 165
Thyrsosstab 98

θυσία λογική, πνευματική 219, 222
θυσιαστήριον 222
Tiāmat 49, 85, 180, 226, 284
Tiara 244
Tibet, tibetisch 35, 101, 105, 125, 271, 347, 355, 373, 385 f., 394, 428, 438, 493, 506, 557
t'ien-ming 458
T'ien-t'ai-Schule 438
T'ien t'an 128
Tier, T.-Kult 31, 38, 44, 74, 77–92, 103, 107, 110, 123, 159, 264, 329, 406, 473, 481, 521, 524
– kreis 58, 89, 159, 171
Tiger 90
Tigris 40
τιμή 99
Ti-tsang 502
Tipiṭakam 267, 271 f., 344
Tiu (Tiwaz) 64
tjurunga 34, 97, 130
Tlacolteotl 320
Tod 33, 66 f., 72, 78 f., 93, 99, 124 f., 147, 149, 152 f., 154, 158, 164, 193, 227, 253, 316, 366, 402, 405, 413, 426 f., 442, 445, 456, 475, 477, 481, 483, 485, 490, 497, 503, 506, 515, 518 f., 521, 527 f., 534 ff., 546, 556
Todesgott 477
Todestage 157
Todsünde 89, 169
Tötung 79, 85 f.
Toga 120, 124
Toledo 379
Toleranz 452, 461, 551
Tondi 31, 458
Tonsur 216 (vgl. Haar)
τόπος 147
Tora 136, 219, 273, 278, 346, 351, 355, 440
Totemismus, Totemtier 78, 81, 84, 97, 103, 248, 262, 360, 435
Totengeister 101, 123, 427, 474, 476 f.
Totenkult-opfer 47, 66, 82, 124, 127, 129, 146, 153, 169, 178, 182, 232, 375, 427, 516
– beschwörung 518 f.
– bestattung (s. Bestattung)
– buch 520
– erweckung 499, 556
– messe 173, 194, 414
– orakel 518
– reich, -stadt 216, 490, 518 f.
– richter 521 f.
– sonntag 153
trabea 124
Tradition 254, 271 f., 379, 490, 557
Trance 554
Trank, heiliger 259, 328, 427, 502, 516
– Opfer (s. Opfer)
transformatio, transfiguratio, transsubstantiatio 257 (vgl. Wandlung)
Transzendenz 5, 94, 244, 471, 474, 489, 542, 553, 559, 562, 564
τράπεζα 252
Trappisten 336
Trauer 123, 125, 127
Traum 27, 79, 93, 133, 168, 278, 366, 372, 396, 441
Trauung (s. Hochzeit)
trégud 106
Tremendum 288, 468, 559
Triaden 164 ff., 470
Trichotomie 165
Tridentinum 297, 326, 508, 538
Triglav 108, 125
triguṇa 165
trikāya 164, 244, 488
trimūrti 164
Trinität 27, 56, 100, 108, 164, 166, 277, 301 f., 358, 469, 553, 559 f.
Trinitatisfest, -zeit 127, 156
Tripiṭakam 345 (vgl. Tipiṭakam)
Τριπτόλεμος 457
Trisagion 272, 322
Troja 105 f.,
Trommel 177, 402
Trunkenheit (s. Rausch)
Tscheremissen 521
Tscherkessen 124
Tshung-yung 152
tsung 438
Tür, Tor 130, 142
Türhüter 377, 233
Türkei 56, 441
Tumba 179
Tugend 513
Turricula 116, 140
Tyche (τύχε) 459
τύμπανον 252
Tymphäer 63
Tyr 64
Tyrophagie 196
Tyrus 91
Ubiquität 261
Udāna 298
Überlieferung (s. Tradition)
Ugarit 378
Ugrofinnen 216
Uiguren 161
Uli 107
umma 441
Una-sancta-Bewegung 379, 450
unctio extrema 375 (vgl. Krankenölung)
Unendlichkeit 42, 140, 171, 175, 362, 528, 548, 563
Unfehlbarkeit 343, 357, 363, 379
Ungarn 453
Unglaube 5, 25, 261
Unglückstag 153, 172
unio mystica (Gotteinigung) 72, 223, 244 ff., 300, 404, 509, 529
Unitarier 262, 447
Universalreligion 439
Universal Religious Alliance 451
Universalismus 58 f., 363, 452, 523, 529, 534
Universum 58, 96, 126, 147, 155, 452, 473, 530 (vgl. Kosmos)
Unreinheit 170, 172, 186, 210, 258, 286, 319, 366
Unsterblichkeit 59, 88, 122, 249, 252, 259, 262, 410, 502, 506, 517, 526 f., 539
– trank, -speise 251 f., 255 f., 259 (vgl. Haoma, Soma)
Unterwelt 38, 47, 52, 66, 125, 172, 174, 215, 286, 522 f., 536 f.
Upaniṣaden 15, 48, 70, 144, 146, 164, 297, 300, 337, 344, 350, 353, 359, 362, 418, 460, 463, 467 f., 471, 481, 487, 498, 506, 510, 523 f., 528, 547 f., 555, 559, 564
upāsaka 439
upāsikā 419

upekkhā 553
uposatha 320
Uppsala 103, 131
– Gamla 68
Ur 56
Urchristentum 118, 136, 189, 196, 262, 274, 277, 291, 380, 387, 446, 478, 539
Urdr 41, 459
Ur-Eine, das 163, 472, 507
Urgemeinde 169, 189, 254, 262, 273, 282, 299, 329, 443, 503, 549
Urgottheit 160 f.
Urheber 434, 459, 462, 473 501
Uriel 475
'urīm und *tummīm* 278
Urin 186, 365
Urlaut 307 f., 317
Urmaterie (s. Urstoff)
Urmonotheismus 456
Urmutter 225 (vgl. Muttergöttin)
Urreligion 111
Ursachenzusammenhang 552
Ursprung 41, 43, 56, 59, 110, 161
Urstoff 160, 341, 471
Ursünde 93 (vgl. Erbsünde)
Urvater, Urwesen 4, 31, 63, 225, 464
Urvölker 7, 78
Urzeit 71, 93, 162
Uṣas 53
Utnapištim 167
Uurdgiscapu 459

vāc 333
vaišya 435
vajrayāna 244
Vårträd 71
Varuṇa 53, 64, 126, 163, 167, 319, 320, 351, 457, 459
Vasiṣṭha 351
Vāta, Vāyu 50
Vater 63, 94, 100, 113, 119, 136, 145, 156, 160, 164, 367, 375, 456, 457, 465
Väter (s. Ahnen)
Väter, griechische (s. Kirchenväter)
Vater-Mutter 465
Vaterrecht 62, 367, 465
Vater Unser 169, 329
Vatikan 303, 310
Vaticanum 380
vé 128
Vedānta 164, 418, 469
Veden, 11, 15, 27, 43, 48, 53, 64, 74, 111, 146, 159 f., 167, 173, 178, 205, 225, 250, 267, 271 f., 319, 323, 328, 333, 344, 349, 359, 362, 377, 418, 437, 359, 462, 471, 487, 498, 501, 506, 509
Vegetationsgott 152, 252, 501, 529
Veleda 278
Venus 107, 126, 253, 267, 269
Venusberg 98
verbum visibile 260
Verdammnis 514
Verdammung 303
Vereinigung 77, 201, 256, 527
Verfolgung 405
Vergebung (s. Sündenvergebung)
Vergeltung 521
Vergottung 256, 466, 507 f., 526
Verheißung 330
Verhüllung 184
Verklärung 54, 122, 127, 399, 556, 563
Verkündigung 157, 260, 270, 279 ff.,306, 397, 399, 401, 422, 476, 550, 563
Vernunft 57, 61, 125, 462
Versenkung 307, 393, 510, 548, 556 f. (vgl. Meditation, Kontemplation)
Versenkungsstufen 166
Versöhnung 2, 104, 168
– tag 181, 186, 194, 196, 210, 319
Versucher 477 f.
Versuchung 89, 487
Vertrag 264
Vertrauen 511 f., 542, 545, 547
Veruactor 458
Verunreinigung 186, 193, 198, 202, 415, 483
Verwandlung (vgl. Wandlung) 86, 257, 295, 318, 499, 520
Verwesung 255
Verwünschung (s. Fluch)
Verzückung (s. Ekstase)
Vesākha 154
Vesper 324
Vesta, Hestia- 46
Vestalin 44, 100, 120, 124, 199, 416
via causalitatis, eminentiae, negationis 455, 461, 467
vidr 70, 128
Viduat 423
vidyā 244
Vieh (s. Tier)
Vierzahl 166
Vierzig 173 f.
Vietnam 377, 394, 439
Vigil (vigilia) 190, 194, 197, 227
Vikarin 426
Vinaya 345
Violett 127
Virginität (s. Jungfräulichkeit)
virginitas ante partum, in partu, post partum 493
virgines sanctae 416
vingula divina (s. Wünschelrute)
virtus 32
Vision 21, 24, 41, 54, 71, 89, 122, 160, 195, 245, 254, 352, 397, 401, 404, 412, 490, 553, 558
Viṣṇu 76, 84 f., 87, 108, 118, 126, 163 ff., 226, 283, 285
vita activa und contemplativa 163, 420, 563
Vivasvant 526
Vlies, goldenes 86
Völkerkunde (s. Ethnologie)
Völuspá 41, 170, 459
Vogel 85, 91 f., 99, 107, 125
Vohu manah 463
Volksreligion, -frömmigkeit 43, 45, 56, 67 f., 114 ff., 117, 123 f., 129, 134, 152, 158, 170, 172, 206, 214 ff., 222, 233, 332, 349, 479, 498, 538
Vollendung 263, 455, 530 f., 565 (vgl. Eschatologie)
Vollkommenheit 395, 406, 530
Vollmacht 234, 238, 382 f.
Volutina 458
Vorderasien 76, 105, 362

Vorherbestimmung (s. Prädestination)
Vorsehung 459
Vorstellung 10, 20, 23, 36, 47, 51, 57, 59, 71, 75, 87, 119, 160, 193, 455, 521, 561
Votivbilder 116
– opfer 214, 216
Vṛtra 85
Vulgärfrömmigkeit (s. Volksfrömmigkeit) 288
Vulkan 46, 543
vulva 102, 106, 118

Waage 522
wachen 194
Waffe 49, 97, 128
Wahhābiten 195
Wahrheit 1, 17, 136, 188, 397, 406, 445, 460, 463, 504, 522, 543, 551, 565
Wahrheiten, vier heilige 299, 302, 487, 506, 526
Wahrsagen (s. Orakel, Weissagung)
Wakanda 31, 462
Wald 70, 90, 128, 384
Waldenser 183, 262, 305, 379, 381, 447
walī 428
Wallfahrt 4, 40, 51, 70, 102 f., 116, 130 f., 135, 142 ff., 149, 167, 179, 231, 432, 549
Wallfahrtskirche 40, 214
Wandlung 117, 140, 257, 295, 374 f.
Wappen 83
Waschung 137, 186 ff., 234
Wasser 30, 39 ff., 46, 71, 82, 85, 90 f., 99, 101, 106, 109, 126, 186 ff., 239, 252, 259, 287, 485, 499, 516
– gregorianisches 40
Weih- 40, 75, 187, 234, 244
– probe (s. Ordal)
– weihe 40, 317
Weg 129, 147 ff.
Kreuz- 130, 214
Wegzehrung (viaticum) 256
Weidenkätzchen 68
Weihe 43, 66 f., 68, 75, 92, 98, 103, 108, 128, 134, 186 f., 190, 234, 238, 249 f., 374 ff., 381, 384, 391, 423, 527
Weihnachtsfest 156
Weihrauch 108, 179, 208 ff., 218, 369, 529
Weihwasser (s. Wasser)
Wein 191, 195, 229, 250 ff., 233, 252 f., 255, 256 ff., 318, 375, 499, 518
Weinlese, Weinstock 68, 84, 151, 253
Weisen, die drei 61, 156
Weisheit 462, 473
– gott, -göttin 44, 84, 94, 154
Weissagung 135, 142, 279, 412 ff., 419, 422, 490, 498 (vgl. Prophetie)
weiß 122, 126 f.
Welt 76, 87, 94, 126, 131, 147, 152, 160, 185, 455, 471 ff., 487
– all (s. Universum)
– alter 160
– anschauung 163, 563
– baum 70, 459
– berg 132, 163 (vgl. Berg)
– brand, Weltfeuer 47, 185
– ei 160, 471
– elemente 59, 126
– ende 71, 135, 142, 160, 529 ff., 507 ff.
– enesche 41, 70
– gericht 185, 286, 488, 521 f., 529 ff., 537 ff.
– harmonie der Religionen 452
– jahr 159 f.
– kirche (s. Kirche)
– meer (s. Meer)
– ordnung 4, 147
– periode (s. Weltzeitalter)
– religion (s. Religion)
– schlange 85
– seele 472
– ungeheuer 49, 85 f.
– untergang 160, 531
– ursache 94
– zeitalter 159 f., 165, 171, 174, 501, 533
Werk 87, 277, 509, 510, 513
– gerechtigkeit 511, 513
Wettergott 84
– segen 355
Wiclifiten 305, 447
Wiedergeburt 86, 189, 277, 483, 499, 502, 508, 524
Wiederkunft Christi 399, 490, 535
Wiedertäufer 183, 265, 531, 534
Wiederverkörperung (s. Seelenwanderung)
wîh 33
Wilbet 164
Wille, freier 21, 61, 121, 468, 473, 486, 488, 514, 562, 565
Willenszauber (s. Zauber)
Wind 31, 50, 85, 95
Windrose 104
Wirklichkeit 1, 17, 21 25, 28, 34, 36, 559, 562
Wissenschaft 1, 27, 97
Witwe 127, 408, 418, 424, 429
– verbrennung 213
Woche, Wochentag 153, 155, 157
Wohlgeruch 196
Wolf 89, 92, 95
Wolke 30, 60, 85, 553
World Congress of Faiths 452
World Fellowship of Buddhists 452
World Fellowship of Religions 439
Wort, heiliges (s. auch Logos) 19, 28, 49, 108, 135, 138, 141, 148, 206, 246, 260, 264, 266, 270, 275, 280 f., 287, 297 ff., 305 bis 339, 350 ff., 363 f., 373, 382, 396, 401, 484, 488, 552, 555 f., 564
Wotan 43, 153, 309
Wünschelrute 68
Wüste 84, 89, 91, 336
Wunder 28 f., 32, 98, 102, 117, 135, 258, 277, 293 ff., 340, 406 f., 428, 490, 496 ff., 552, 557 f.
Heilungs- 294
Straf- 116, 295
Wundmale 231
Wunsch, -wort, -handlung 27, 33, 106, 118, 308
wurd 459

Ξένιος, Ζεύς 408
Xerophagie 196
Xochipilli de Tlamanalco 76

Yajurveda 344, 350
Yakushi 502

Yama 522
Yang 63, 163, 202
Yao-shih Fo 502
Yasna 185, 276, 350, 354, 401
yatakagami 100
Yazata 32
Yeñhē hātām 326
Yen-lo Wang 522
Yggdrasil 41, 70
Yi-ching 167, 344
yin 63, 163, 202
Ymir 472
Yoga, Yogin 66, 168, 183, 220, 365, 386, 394, 557 f.
yuga 159, 166
Yukatan 44

Zagreus 481
Zahl, heilige; Zahlenspekulation 19, 161, 163 ff., 340 f.
Zahn 97
Zamzam 40
Zarathustrische Religion (s. Mazdaismus)
Zauber 19, 27 f., 67 f., 73 f., 97, 99 f., 102, 106, 108, 118 f., 123, 125, 130, 174, 180, 182, 184, 186, 192, 195, 205, 208, 210, 215, 225, 231, 233, 240, 259, 262, 276, 285, 289, 308 ff., 313, 322, 334, 340, 355, 371, 406, 412, 417, 432, 457, 483, 492, 498, 505, 517, 519, 557, 559, 562
Abwehr- 240
Ähnlichkeits- 27, 205, 311
Alphabet- 341
Analogie- 240
Willens- 28, 31
– blick 180
– formel 31 f., 244, 249, 267, 285, 303, 308 f., 332, 334, 341 ff., 427
– gestus 180, 244
– handlung 28, 205, 314
– kraft 29 ff., 178, 213, 276, 313, 367 f., 481 (vgl. Mana)
– kreis 179, 240
– lied 269
– netz 180
– speise 355
– spiegel 100
– stab 98 f.
– tier 81 f.
Zauberer 99, 119, 269, 276 ff., 294, 371, 334, 543
Zauberin 269, 411 f., 417, 426
Zehnter 170, 198
Zehnzahl 170
Zeichen (sakramentales) 25, 27, 54, 68, 99, 101, 105 f., 117, 141, 259 (vgl. Symbol)
Zeit, heilige 19, 150–161, 199
Zeitalter 87, 135 f., 159 f. (vgl. Aion, Weltzeitalter)
Zen 393, 402
Zərvan akarana 161, 172
Zervanisten 161
Zeuge, Zeugin (s. Märtyrer, Martyrium)
Zeugung, -kraft 43, 78, 102 ff., 107 f., 366, 472, 485, 491
Zeus 63 f., 70, 84, 95, 97, 99, 121, 130 f., 145, 161, 227, 238, 283, 303, 309, 408, 457, 460, 481, 493
Zikade 92, 95
zikkurat 37, 132
Zion 37, 134, 142
Zionismus 440
Zisterzienser 399, 448
Ziu 64, 153, 457
Zodiakus (s. Tierkreis)
Zohar 163
Zölibat 199, 202, 376, 386, 391
Zoologie 88
Zorn 398, 468, 537, 544, 560
Zoroastrismus (s. Mazdaismus)
Zû 50
Zufluchtsformel (buddh.) 165, 301 f., 325
Zukunftsschau 556 (vgl. Orakel, Prophetie)
Zungenreden 273, 498, 552
Zuversicht 330, 542, 544
Zweig 68, 160
Zweiheit, Zweizahl 163, 468
Zwerg 487
Zwischenzustand 535, 537 f.
Zwölfapostellehre 149, 196, 254, 263, 274, 282, 374
Zwölfzahl 171, 414
Zypresse 68

PERSONENVERZEICHNIS

Die in den Anmerkungen stehenden Autorennamen sind nicht aufgenommen.

Aaron 98 f., 120, 165, 172 f., 235, 310
ʿAbd ul-Karandīr 142
Abel 206
Abraham 56, 148, 164, 170, 174, 175, 214, 264, 265, 401 f., 495, 535, 536
Abraham a Santa Clara 305
Abu Ḥayyan al Tawhidī 144
Abu Saʿid 144
Achelis, Thomas 12
Adam 93, 158, 183, 220, 265, 266, 358, 360, 401, 480, 485, 495, 504
Ätheria 43, 229
Agag 212
Agamemnon 145
Agathon 231
Agesilaus 527
Agilmund 368
Ahas 133
Aigrain, René 18
Aischylos 38
Ajax 168
Akbar 46, 450, 495
Al-Bagdadī 237
Albertus Magnus 403
Alexander 492
ʿAlī 429
Alkestis 44
Alkuin 115
Pseudo-Alkuin 270
Ambrosius 66, 102, 251, 304, 324, 360
Amos 218
Amphilochius 504
Anaximenes 95
Andal 418
Andrae, Tor 15, 514
Angelus Silesius 38, 42, 48 f., 66, 72, 89, 122, 145, 150, 163, 247, 251, 337, 404, 467, 539 f.
Anna 420
Anselm von Canterbury 92, 423, 504
Antigones 491
Antonius von Padua 431
Antonius Sinaiticus 89, 180
Antonius, Wüstenmönch 292, 387
Aphraates 536, Anm. 418
Apollonia 431
Apollonios von Tyana 218, 238, 336, 491
Apuleius (Pseudo-A.) 218
ʿArabī s. Ibn al-ʿArabī
Argobard von Lyon 115
Aristobul 360
Aristophanes 66
Aristoteles 206
Pseudo-Aristoteles 145
Arjuna 560
Arnobius
Arnold, Gottfried 446
Artus, König 170
Aśoka 71, 419, 428
Astruc, Jean 361
Athamas 214
Athanasius 256
Athenagoras 66, 232
ʿAṭṭār (s. Ferīd ed-dīn)
Augustinus 3, 17, 60, 65, 95, 145 f., 159, 162, 164 ff., 169, 171 f., 174 ff., 201, 220, 223, 251, 256, 261, 266, 305, 325, 329, 331, 337, 358, 360, 392 f., 404, 422, 423, 429, 444, 462, 464, 467, 469 f., 473, 475, 484 f., 494, 499, 509, 512, 514, 558, 564
Augustus 150

Bachofen, August 411
Bacon, Francis 17, 61
Baal-Schem-Tob (Bescht) 408
Dow Bär von Meseritz 408
Bähr, Karl 176
Bahā-Ullāh 495
Barcley, Robert 495
Barlaam 293
Barnabas 298, 399, 443, 549
Barth, Karl 5
Basilides 450
Basilius 60, 113, 388, 394
Beckh, Hermann 296
Benedikt, St. 88, 130, 194, 250, 298, 408, 394
Benedikt XIV. 407, 550
Bengel 534
Berengar von Tours 257 f.
Bergmann 453, 466
Bernhard von Clairvaux 233, 246, 250 f., 301, 360, 379 f., 404, 505, 549
Berossus 59, 162
Bertholet, Alfred 356, 519, 520
Bescht (s. Baal Schem Tob)
Bileam 168
Bint al-kamāl 421
Birgitta von Schweden 399, 404
Blasius 431
Bleeker, C. J. 13
Blumhardt 534
Bockemühl, Erich 425
Bodhidharma 181, 356 f., 428
Boehme, Jakob 23, 242, 479
Bonaventura 403, 470, 473
Bonifatius 188
Bonifaz VIII. 159, 379
Bonnet, Charles 526
Bonnet, Hans 8
Bossuet 305
Bousset, Wilhelm 9, 362
Brahe, Tycho de 61
Brahmabandhav Upādhyāya 470
Bridgeman, Laura 23
Brigit von Kildare 44, 424
Brillant, Maurice 18
Brockelmann 456
de Brosses, Charles 97
Bruno, Giordano 96
Buddha, Gotama 71, 75, 76, 90 f., 105, 108 ff., 126,

143, 148, 154, 159, 164 ff., 195, 203, 220, 240, 244, 286, 290, 293, 296, 298 f., 304, 306, 336, 338, 345, 350, 353, 387, 401 ff., 407, 419, 428, 432, 469, 474, 477, 487, 492, 497, 501 f., 506, 511
Bulgakow 463
Bullinger 261, 265
Bultmann, Rudolf 9, 288
Bunyan, John 149, 301

Caesar 110, 179
Calderon 61
Calixt 449
Calvin 222, 261, 265, 305, 319, 359, 364, 400, 433, 509, 514
Canisius 305
Carpenter, Estlin 12
Casel, Odo 228
Cassius Dio 233
Cato 410
Chandramani 493
Chantal, Mme. 448
Chantepie de la Saussaye 12, 18
Christian, Herzog von Braunschweig 377
Christophorus 107
Chrysostomus 60, 201, 236, 242, 256, 322
Cicero 2, 44, 60, 64, 410
Clara, St. 294, 431
Claudius von Turin 115
Clemens von Alexandrien 60, 194, 232, 237, 360, 403, 494
Clemens von Rom 348
Clemens VIII. 311
Coccejus 265
Cochlaeus 496
Codrington 29
Columba (s. Kolumkille)
Commodian 335
Comte, Auguste 97, 203, 411, 452
Constant de Rebeque 11, 17
Cook, J., Kapitän 30
Cornutus 333
Crasset, Jean 409
Cumont, Franz 8, 227, 418
Cyprian 54, 139, 378, 512
Cyrill von Alexandrien 446
Cyrill von Jerusalem 180, 183, 231, 236 f., 254, 256, 298
Cyrus 496

Daniel 160, 166
Dante 38, 60, 95, 173, 242, 534 f., 538
Darius 368
David 119, 166, 173, 234 f., 240, 331
David von Augsburg 100, 259, 465
Debora 281, 420
Decius, Publius D. Mus, 213
Demetrios 368, 491
Denk 334
Descartes 203
Deuterojesaja 148
Dieterich, Albrecht 8
Dilthey 13
Diodor von Tarsos 60
Diogenes 527
Diokletian 110
Dionysios Areopagita 19, 48, 54, 184, 209, 236, 242, 338, 443, 469, 476, 484
Dorner, August 356
Duns Scotus, Johannes Eriugena 95, 257, 357, 514
Drusus 413
Dürer, Albrecht 61
Durandus 127
Durkheim, E. 7, 433

Ebner, Margaretha 211, 245, 247, 259, 337, 448, 547
Echnaton 52 f., 323
Eckhart, Meister 42, 49, 100, 121, 184, 233, 247, 259 f., 273, 299, 305, 403, 448, 467, 470, 482, 560
Eißfeldt, Otto 9
Eleazar 119
Elia 37, 46, 168, 173, 184, 196, 234 f., 286, 293, 330, 497, 527, 551
Eliade, Mircea 13
Elisa 168, 171, 174, 235, 293, 497
Elisabeth, Königin von Portugal 294
Elisabeth, hl. 143, 159, 294, 404, 409, 424
Elsbeth Stagel (s. Stagel)
Emmeram 250
Empedokles 147, 524
Entfelder, Christian 160
Epaminondas 527
Ephräm der Syrer 60
Ephraim 238
Epiphanes 525
Epiphanius 255
Erasmus 361, 411, 486, 495
Erlagena (s. Duns Scotus)
Erman, Adolf 8, 227
Esau 310
Esra 153
Euripides 44, 334
Eusebius 91
Eva 5, 79, 158, 480

Fascher, Erich 9
Fāṭima 421
Fechner, Th. 11, 534
Felicitas 232
Ferīd ed-dīn ʿAṭṭār 149, 301, 404
Feuerbach, Ludwig 5
Fichte, Gottfr. 10, 540
Fiedler, Kuno 356
Firmicus Maternus 255
Florian 431
Fox, George 141, 400, 448
Frank, Johannes 230
Frank, Mich. 265
Frank, Sebastian 334, 448, 495
Franziskus von Assisi 37 ff., 46, 50, 55, 92, 95 f., 110, 115, 130, 159, 183, 325, 330, 376, 389, 393 f., 404, 409, 446, 464, 469, 550
Franz von Sales 448
Frazer, R. R. 6, 26
Freud, Sigmund 10
Friedrich II. 60

Galilei 61
Galland, Antoine 290
Gamaliel 403
Gāndhī, Mahātmā 111, 193, 199
Ganna 413
Gaon Hai 162
Geistada, Alf 520
Gelāl ed-dīn Rūmī 42, 55, 142, 173, 221, 231, 243, 247, 301, 332, 339, 348, 390, 404, 548
Gelasius I. 258
Georg, hl. 86, 230, 250
Gerhard, Paul 55, 219, 237, 479
Germanus 231
Gertrud von Helftae 48, 92, 327
Geyer, Chr. 305
Gilanī 142, 390

Girgensohn, Karl 10, 558
Glasenapp, Helmuth v. 18
Görres, Joseph 363
Goethe 1, 49, 61, 96, 118, 121, 292, 370, 411, 416, 476, 480, 526, 542
Goldammer, Kurt 14
Goldziher, Ignaz 8, 359
Goliath 166
Gorce, Maxime 18
Govind Singh 442
Gregor I. der Große 115, 186, 268, 380, 476, 504, 537, 544
Gregor VII. 202, 379
Gregor von Nazianz 60, 201, 222, 336, 467
Gregor von Nyssa 60, 256, 533
Gregoria 544
Gregorios Palamas 66
Gregorius Sinaita 66
Greßmann, Hugo 9, 362
Grimm, Jakob 28
Groot, J. J. M. de 7
Grube, Wilhelm 7
Grühn, Werner 10
Gudea 69, 162
Günter, Heinrich 296
Gunkel, Hermann 9, 362
Gunther, Erzbischof 379
Guyon, de la Mothe 42, 352 f., 558

Haas, Hans 13, 15
Ḥāfiz 250
Ḥallāǧ s. Ḥusain
Hammurapi 52, 303
Hananja 397 f.
Harnack, A. v. 12, 297, 299, 302, 390
Hartmann, Eduard v. 328
Hasael 234
Ḥasan 429
Hauer, Jakob Wilhelm 13, 28, 29, 453
Hebel, J. P. 68
Hedin, Sven 203
Heiler, Friedrich 18
Heine, Heinrich 215
Heinrich von Nördlingen 448
Heitmüller, Wilhelm 9, 362
Helena, Kaiserin 104, 295
Hellpach, Willy 10
Helm, Karl 8
Helmont, F. M. v. 525
Helmont, J. B. v. 525
Henoch 401, 527
Heraklit 46, 112, 403, 463, 537
Herder, 296, 305, 411
Hering, H. 479
Hermann, Nikolaus 94
Hermann von Fritzlar 100
Hermas 399
Herodes 405
Herodot 81, 217
Hesekiel 24, 41, 89, 105, 134, 172, 373, 507
Hesiod 160, 106, 169
Hewitt, J. N. B. 30
Hieronymus 60, 387
Hilarius von Poitiers 324
Hildegard von Bingen 101, 399, 404, 425
Hillel 403
Hiob 105
Hippokrates
Hippolyt 103, 120, 136, 232, 235, 245, 430
Hiskia 82
Hoelscher, Gustav 9
Holl, Karl 228
Hollazius 509
Holm, Sören 14
Homer 107, 355
ten Hompel, Max 205
Hōnen Shōnin 428
Horaz 60, 65
Horneffer, August 416, 417
Hosea 218, 245, 397
Hroswitha von Gandersheim 98, 424 f.
Huber, Georg Sebastian 565
Hubert, H. 7
Hügel, Friedrich v. 11, 23, 92, 203
Hugo von St. Viktor 71
Hulda 420
Hurgronje, Snouck 8
Ḥusain (Prophetenenkel) 429
Ḥusain al Ḥallāǧ 49, 144, 230, 406

Ibn al ʿArabī 361
Ibn Sina 67
Ignatius von Loyola 225, 327, 393
Ignatius von Antiochien 334, 339, 348
Inayat Khan 451
Innozenz III. 127, 210, 379
Iphigenie 214
Iqbāl 149
Iranschähr 452
Irenäus 255, 241
Isaak 214, 285, 310
Isidor von Sevilla 257
Ismael 495

Jacopone da Todi 392, 404
Jakob 34 f., 142, 171, 174, 234, 238, 285, 310, 495
Jakobus 88, 98, 143, 216, 358, 493, 512
Jamblich 176, 336
James, William 10
Janābāi 418
Jansenius 514
Jason 86
Jastrow, Morris 8
Jehu 234
Jensen, Ad. E. 7, 457
Jeremia 24, 135, 188, 197, 219, 253, 264, 281, 373, 397 f., 405, 520
Jeremias, Alfred 8, 362
Jerobeam I, 82, 133
Jesaja 39, 148, 165, 219, 322, 336, 358 f., 496, 511
Jesus 24, 32, 36 f., 42, 48 f., 54 f., 60 f., 65, 76, 88, 91, 110, 113, 135, 145, 149, 158, 164, 166, 169 ff., 173 ff., 183, 189, 191 ff., 196 f., 200, 203, 217, 219, 235 ff., 253 ff., 257, 260, 263, 271, 276 f., 282, 294, 297 ff., 310 f., 313, 315 f., 329 f., 350, 358, 360, 362, 365, 387, 389, 399, 401 ff., 405, 409, 421 f., 434, 441 f., 489, 491, 493 f., 498, 503, 505, 507, 511, 531 ff., 548 f., 551, 556 f., 564 f.
Jesus Sirach 39, 150, 220, 403
Jezid, Chalif 114
Joachim von Fiore 160, 165, 280, 364, 381, 399, 448
Joas 133, 173
Joasaph 293
Johann Nepomuk 431
Johann vom Kreuz 38, 48, 404
Johannes XXIII. 450
Johannes, Apokalyptiker 144
Johannes, Apostel 238
Johannes, Evangelist 24, 89, 191, 241, 250, 263, 359 f.,

383, 491, 532, 539, 564, 583
Johannes der Täufer 48, 75, 152, 157, 185, 189, 203, 282, 294, 405, 531
Johannes von Damaskus 113, 257
Jonas 166, 173, 196, 498
Jonathan 119
Joseph (AT) 171
Joseph (NT) 98, 158, 164, 431
Joseph von Cupertino 92
Josephus Flavius 326, 387
Josias 53, 133, 173, 218
Josua 171, 238, 376, 497
Juan de la Cruz (s. Johann vom Kreuz)
Judas 152, 173
Julian (Kaiser) 279
Juliana von Norwich 534
Julius II. 61
Jung, C. G. 10
Jung-Stilling 534
Justin (Märtyrer) 204, 219, 263, 422
Justinos (Gnostiker) 337
Juvenal 187

Kabīr 113, 492
Kain 105, 206
Kant, Immanuel 10, 203, 328, 479
Karl der Große 115
Kassandra 279, 413
Katharina von Genua 186, 260, 424, 469, 534, 538
Katharina von Siena 399, 404
Keller, Helen 23
Kentigern 93
Kepler 61
Keşab Candra Sen 113, 450, 495
Kirchgässner, Alfons 14
Kittel 15
Kliefoth, Theodor 176, 384
Kōbō-Daishi 77, 428
König, Franz 18
Kon-fu-tse (s. K'ung-fu-tzŭ)
Kolumkille 92
Konrad von Würzburg 101
Konstantin 110, 369
Konstantin von Nakolia 114
Konstantin Kopronymos 114
K'ung-fu-tzŭ 85, 298, 344, 403, 410, 428, 487
Kurtz, W. F. 176

Laban 35
Lactantius 45
Lallā 418
Lämmert 176
Lanfranc 257
Lang, Andrew 456
Lao-tzŭ 15, 85, 148, 164, 338, 345, 353, 404, 410, 457, 464, 467, 470, 493
Lasaulx, Ernst v. 223
Laurentius 431
Lavater 526
Law, William 203, 534
Lazarus 99, 301
Lea 163
Lead, Jane 534
van der Leeuw, Gerardus 13, 15, 558
Lehmann, Edvard 12, 15, 147, 248
Leibniz 203, 449
Leo I. 198, 202, 258
Leo X. 61
Leo der Isaurier 114
Leonhard, St. 250, 431
Lessing 411
Lioba 424
Löhe, Wilhelm 197, 262, 321, 384
Loisy, Alfred 12, 205, 224, 269, 411, 452
Lommel, Hermann 7
Long, John 78
Lucia 431
Lucian 217, 240,
Lucretius 543
Ludendorff 453
Ludwig der Bayer 311
Lukas 89, 253, 349, 491
Luther 14, 24 f., 42, 61, 100, 110, 118, 141, 144, 149, 159, 190, 197, 220, 222, 260 f., 272, 275, 288, 295, 305, 313, 321, 330, 333 f., 358, 363, 370, 379, 382 f., 395, 400, 409, 425, 431, 433, 476, 486, 496, 499, 504, 509, 511 f., 514, 536, 545, 547, 550, 560, 564

Madhva 403
Magdalena 431
Magnus (Dänenprinz) 98
Mahāpajāpatī 419
Mahāvīra 154, 203, 385, 419, 438
Makarios 246, 337
Malalasekera, G. P. 439
Malebranche 147
Manasse 133, 238
Māni 350
Māṇikka Vāšagar 318, 325, 347, 404, 548
Manilius 59
Manu 285
Marc Aurel 387
Marcion 28, 324, 423
Marett, R. R. 6, 26
Margareta 86
Margareta Ebner (s. Ebner)
Maria 61, 70, 76, 87 ff., 98, 101, 110, 115, 143, 157, 164, 166 f., 169, 174, 196, 241, 247, 250, 277, 288, 292, 294, 301, 349, 358, 375, 425, 430 ff., 446, 466, 493 f., 544, 553
Markus 89, 151, 253, 255, 265, 491
Maria Magdalena 169, 421 f.
Marius Sabinus 3
Martha und Maria 163, 360, 421
Martin von Tours 408
Marx, Karl 440
Matthäus 253, 255, 265, 304, 491
Mauss, M. 7
Mechthild von Magdeburg 37 f., 42, 49, 55, 57, 76, 89, 100, 162, 184, 230, 233, 242, 246, 251, 273, 424, 466, 549
Meiji 213
Meiners, C. 11
Melanchthon 61, 411, 509
Melchisedekh 494
Meleager 99
Melito von Sardes 162
Menelaus 524, 527
Mêng-tzŭ 344
Mensching, Gustav 14, 15
Methodius von Olympus 246, 360
Meysenbug, Malvida v. 292, 383, 453, 526
Micha 219
Michelangelo 203, 414
Michel, Ernst 383, 400
Milton 274
Miriam 420
Mirza 'Alī Muḥammad 346
Molanus 449

Monod, Wilfred 400
Morgenstern, Christian 39
Mortier 18
Mose 99, 119, 126, 135, 165, 173 f., 182, 185, 196, 216, 238, 264, 276, 280, 287, 294, 352, 376, 401, 420, 441, 461, 495, 497, 560 565
Mo-ti 403
Mowinckel, Sigmund 9
Müller, Friedrich Max 11, 15 f., 17, 30, 290, 452, 495
Muḥammad 4, 37, 58, 113, 119, 130, 137, 302, 343, 348, 350 ff., 390, 401, 408, 421, 428, 432, 441, 495, 514, 532, 536
Mu'in ad-dīn Chištī 142
al-Mukdi 305
Mul Śaṅkar 113 (= Dayānand Sarasvati)

Naeman 168
Nakayama, Mikiko 346
Nānak, Guru 113, 442
Napoleon 370
Nārāyan Vāman Ṭilak 395
Nathan 234
Natorp, Paul 10
Nebukadnezar 134, 398
Nestorius 446
Newman 262
Nicetas von Remesiana 60
Nichiren 77, 294, 325, 402, 428, 551
Nietzsche 353
Nigg, W. 431
Nikodemus 297, 301
Nikolaus, hl. 431
Nikolaus I. 379
Nikolaus von Cues 450, 467, 495
Nikotheos 401
Nilsson, Martin 8
Nilus Sinaita 331
Nizâmî 126
Noah 168 f., 175, 264, 401, 495
Nogi 213
Norbert von Xanten 92
Nostradamus 280
Novalis 364
Numa 98, 416
Nyberg, H. S. 7, 455
Odysseus 286
Oetinger 534
Olaf (König, der Heilige) 250, 520
Oldenberg, Hermann 7
Olearius, Johannes 192
Olaus Petri 319
Origenes 185, 203, 217, 232, 245, 257, 301, 304, 360 f., 387, 403, 430, 484, 504, 533, 537
Otfried von Weißenburg 425
Ottilia 431
Otto, Rudolf 12 ff., 138, 307, 335, 451, 514, 558, 560
Ovid 128, 160, 207

Pachomius 388, 394
Pallavicini 202
Pantaikion 527
Paphnutius 201
Paracelsus 61
Parmenides 147
Pāršvanātha 385, 418, 438
Patroklos 518
Paulus 60, 122, 136, 166, 184 f., 191, 194, 196, 199, 203, 209, 216 f., 232, 252 ff., 263, 273, 298, 304, 311, 360, 362, 382, 387, 399, 405, 422, 424, 441, 443, 490 f., 503, 507, 509, 511 f., 514, 548 ff., 553, 556, 564
Perpetua 232
Perseus 492
Petersen, J. W. 534
Petri, Olaus (s. Olaus)
Petrus 75, 109, 191, 219, 238, 277, 311, 358, 379, 382, 405, 431, 490, 535
Pettazzoni, R. 13, 18, 456
Pfister, Friedrich 8, 30 f.
Pfister, Oskar 10
Phanes 471
Pherekydes 121
Philipp, Landgraf 449
Philippidis 4, Anm. 11 a
Philippus 422
Philo von Alexandrien 47, 147, 170, 184, 219, 241, 246, 251, 333, 338, 352, 360, 387, 463
Phöbe 422 f.
Phrixos 214
Piccolomini 171, 172
Pilatus 158
Pillai Lokācārya 403
Pirkheimer, Caritas 425
Pius III. 61
Pius VI. 202
Pius IX. 192
Pius X. 260
Platon 145, 165, 203, 241, 246 f., 299, 396, 404, 464, 492, 525, 559
Plinius 74, 276, 324, 341
Plotin 60, 147, 169, 183, 203, 241, 246 f., 299, 336, 338, 348, 354, 387, 403 f., 464, 470, 484, 555, 564
Plutarch 112, 463
Polykarp 348
Pomarius, Johannes 156
Porphyr 112, 195, 198
Poseidonius 59, 112
Preuß, K. Th. 6, 26, 456
Proklus 338, 339
Properz 60
Prudentius 190
Ptolomäus 59
Publius Decius Mus (s. Decius)
Pusey 262
Pyrrha 36
Pythagoras 175 f., 403, 492, 524
Pythia 413

Rābi'a al'Adawīya 421
Rachel 163
Radbertus, Paschasius 257
Radegais 212
Radhakrishnan, S. 11
Radin, P. 7
Raffael 203, 414
Rāmakṛṣna 111, 299, 418, 493, 495, 553
Rāmānanda 493
Rāmānuja 359, 387, 403, 468, 472
Rām Mohan Roy 450, 495
Rangā Mā 418
Ratramnus 257
Rauscher, Hieronymus 296
Regiomontanus 61
Reichelt, K. L. 420
Reitzenstein, Richard 8
Reuchlin 411
Richard von St. Victor 38, 57
Riehl, Heinr. 204
Ringgren 18
Ritschl 479
Rittelmeyer, F. 305
Robertson 305
Rochus 431
Röhr 479

Rohde, Erwin 8
Romulus und Remus 87
Rousseau, J. J. 96
Rudraka 168
Rückert, Fr. 296
Rufino 183
Ruysbroeck 259

Sacharia 41
Śākyamuni (s. Buddha)
Salomo 36, 69, 133, 135, 168, 170, 172 ff., 234, 245, 403
Šams ad-dīn Tebrīzī 55, 247
Samuel 35, 212, 218, 231, 234 f., 281
Śaṅkara 359, 386, 403, 468
Saradā Devī 418
Sargon I. 234, 336
Saul 212, 231, 234 f., 518
Savonarola, Girolamo 399
Scheeben, M. J. 470
Schell, Herman 363, 470
Schelling 10
Schiller 23, 61, 171 f., 411
Schleiermacher 13, 17, 96, 305, 361, 364, 452, 479, 495, 499, 509, 534, 540, 558, 564
Schmidt, Wilhelm 7, 26, 62, 206, 456
Schöberlein 262
Scholastika 88, 366
Schopenhauer 203
Schroeder, Leopold v. 7, 456
Schubert, Franz 23
Schweitzer, Albert 91, 453
Schwenkfeld 334
Scotus, Michael 60
Sebastian, hl. 431
Seeberg, Reinhold 479
Selbios 86
Sem 401
Semiramis 88, 366
Semler, Joh. Salomo 361
Seneca 218, 403, 409
Septimius Severus 159
Serapion 236
Serubabal 134
Servius 2
Seuse, Heinrich 38, 42, 55, 72, 77, 92, 101, 242, 259, 425, 448
Sextus Empiricus 47
Shakespeare 292
Shinran 386, 395, 428, 511, 550
Aš-Šiblī 93
Silas 194
Simon, Richard 361 f.
Simrock 296
Simson 168
Siricius, Papst 201
Sisera 420
Smith, Robertson 264
Söderblom, Nathan 12, 15, 17 f., 29, 141, 198, 249, 364, 400, 407, 431, 456, 496, 499, 510, 565
Sokrates 298, 403
Solowjew 463, 470
Sophokles 38, 225, 413, 527
Spener, Ph. J. 305
Spinoza 96, 147, 203, 361
Spurgeon 305, 332
Stagel, Elsbeth 448
Stahl, Friedrich Julius 141, 262, 384
Staphylius von Ingolstadt 296
Starbuck, E. D. 10
Stein, Charl. v. 526
Stephan, Horst 479
Stephanus 135, 191, 405, 443, 497
Stilicho 279
Stolz, Alban 332
Strabo 414
Ström 18
Suhda 421
Suhrawardī 67
Sundar Singh, Sādhu 111, 145, 293, 300, 327, 362, 395, 499, 534, 553, 563
Symeon der Neue Theologe 66, 258, 318, 404

Tacchi-Venturi 18
Tacitus 111, 123, 187, 412
Tagore, Devendranāth 37, 113
Tagore, Rabindranāth 96, 111, 299, 301, 495
Tannhäuser 98
Tauler 42, 122, 246, 259, 305, 337, 448
Telemach 527
Telesphorus 280
Tersteegen, Gerhard 203, 327, 337, 404, 448, 543
Tertullian 45, 60, 64, 146, 180, 209, 232, 236, 257, 273, 381, 512
Thales 41, 121
Thekla 91, 246, 423
Theodor Euchita 86
Theophilus 294, 479
Teresa von Jesus 42, 251, 404, 424, 558
Theudebert 212
Thiegaut, Erzbischof 379
Thomas, Apostel 498
Thomas von Aquin 61, 189, 192, 203, 247, 259, 392, 403, 423, 469 f., 508, 512, 514
Thraētaōna 85, 87
Tibull 199
Tieck 296
Tiele, Cornelius Petrus 11, 18
Tillich, Paul 5
Timotheus 354
Tobias 178
Tritojesaja 135
Tschingis Chan 170
Tsong-kha-pa 386
Turchi 18
Tylor, E. B. 6

Uhland, Ludw. 296
Usener, Herm. 8

Vaihinger 328
Valentin 339
Vardhamāna (s. Mahāvīra)
Venantius Fortunatus 72, 192
Vercingetorix 179
Vergil 2, 160, 199, 280, 355, 414, 525
Vespasian 238, 413
Vettius Valens 59
Vilmar, Aug., Chr. 262, 384
Vinzenz von Paul 409
Visākhā 419
Vitellius 413
Vivekānanda 495
de Vries, Jan 8

Wach, Joachim 13
Wagner, Richard 23
Ward, Mary 424
Weigel, Valentin 163
Weinreich, Otto 8
Weissel, Georg 319
Wendelin, St. 431
Wensinck 8
Werenfels, Samuel 357
Wernle, Paul 14

Wessenberg 296
Wiclif 382 (s. auch 379)
Widengren, G. 13, 456
Wieland 526
Wilamowitz 558
Wissowa, G. 8
Wittig, J. 383
Wolff, Philipp 290
Wundt, Wilh. 7, 433

Xenophanes 78, 112

Younghusband 452

Zacharias 199, 325
Zadok 234
Zaid 350
Zarathuštra 32, 64, 90, 111, 161, 170, 280, 350, 353, 377, 401, 428, 461, 465, 488, 493, 530
Zen-nichi-maro 402 (s. Nichiren)
Zimmern, Heinr. 7/8
Zinzendorf 230, 233, 265, 534
Zippora 216
Zwingli 260, 265, 495

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von Christel Matthias Schröder

1. **Erscheinungsformen und Wesen der Religion**

   von Friedrich Heiler (Marburg)

   1961. XVI und 605 Seiten. Subskr.-Preis DM 39.–, Einzelpreis DM 45.–

2. **Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit**

   von Johannes Maringer (Posieux/Schweiz)

3. **Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis**

   von Ivar Paulson (Stockholm), Karl Jettmar (Mainz), Åke Hultkrantz (Stockholm)

4. **Die Religionen Zentralasiens**

   von Karl Jettmar (Mainz), Ulla Johansen (Hamburg) u. a.

5. **Die Religionen der Südsee, Indonesiens, Hinterindiens und Australiens**

   von Louis Bezacier (Paris), Robert Heine-Geldern (Wien), Erika Kaneko (Katase/Japan), Hans Nevermann (Berlin), Waldemar Stöhr (Köln), Ernest A. Worms (Manly/Australien), Petrus Josephus Zoetmulder (Jogjakarta/Indonesien)

6. **Die Religionen Afrikas**

   von Ernst Dammann (Berlin)

7. **Die Religionen des alten Amerika**

   von Walter Krickeberg (Berlin), Hermann Trimborn (Bonn), Werner Müller (Berlin), Otto Zerries (München)

   1961. XII und 397 Seiten. Subskr.-Preis DM 37.–, Einzelpreis DM 42.–

8. **Ägyptische Religion**

   von Siegfried Morenz (Basel)

   1961. XVI und 309 Seiten. Subskr.-Preis DM 24.–, Einzelpreis DM 27.–

9./10. **Die Religionen Vorder- und Kleinasiens**

   von Riekele Borger (Göttingen) J. J. A. van Dijk (Bagdad), Hartmut Gese (Hamburg), Maria Höfner (Tübingen), Kurt Rudolph (Leipzig), Einar v. Schuler (Münster/Westf.)

11. **Die Religionen Indiens**
    I. Veda und älterer Hinduismus

    von Jan Gonda (Utrecht)

    1960. XV und 370 Seiten. Subskr.-Preis DM 30.–, Einzelpreis DM 33.–

12. **Die Religionen Indiens**
    II. Buddhismus, Jinismus, jüngerer Hinduismus und Primitivvölker

    von André Bareau (Paris), Walther Schubring (Hamburg), Dirk Jan Hoens (Utrecht), Christoph v. Fürer-Haimendorf (London)

13. **Die Religionen Irans**

    von Geo Widengren (Uppsala)

14. **Griechische Religion**

    von Walter Marg (Mainz)

15. **Römische Religion**

    von Georges Dumézil (Paris)

16. **Die Religionen der ausgehenden Antike**

von Carsten Colpe (Hamburg)

17. **Germanische Religion**

von Werner Betz (München)

18. **Keltische Religion**

von Jan de Vries (Utrecht)

1961. XVI und etwa 240 Seiten mit 10 Strichzeichnungen und 15 Karten. Subskr.-Preis DM 28.–, Einzelpreis DM 32.–

19. **Die Religionen der Slawen und Balten**

von Ludolf Müller (Tübingen) u. a.

20. **Die Religionen Tibets und der Mongolei**

von Walter Heissig (Bonn) und Guiseppe Tucci (Rom)

21. **Die Religionen Chinas**

von Hans O. H. Stange (Göttingen)

22. **Die Religionen Japans und Koreas**

von Horst Hammitzsch (München)

23. **Der Buddhismus**

von Johannes Nobel † (Marburg), Käthe Neumann (Marburg)

24./25. **Der Islam**

von Gustav Edmund von Grunebaum (Los Angeles/USA)

26. **Israelitische Religion**

von Helmer Ringgren (Evanston/USA)

27. **Die Religion des Judentums**

von Karl Heinrich Rengstorf (Münster) u. a.

28. **Das Christentum**

I. Das Urchristentum

von Karl Heinrich Rengstorf (Münster)

29. **Das Christentum**

II. Die Alte Kirche

von Carl Andresen (Göttingen)

30. **Das Christentum**

III. Die Kirchen des Ostens

von Ernst Hammerschmidt (Münster/Saarbrücken)

31. **Das Christentum**

IV. Die mittelalterliche Kirche

von Karl August Fink (Tübingen)

32. **Das Christentum**

V. Die katholische Kirche der Neuzeit

von Hans Barion (Bonn)

33. **Das Christentum**

VI. Die protestantischen Kirchen im Reformationszeitalter

von Peter Meinhold (Kiel)

34. **Das Christentum**

VII. Die protestantischen Kirchen der Neuzeit

von Peter Meinhold (Kiel)

35. **Geschichte der Religionswissenschaft**

von Christel Matthias Schröder (Bremen)

36. **Generalregister**

Ein großformatiger Bildband „Die Religionen der Menschheit in Bildern" wird das Abbildungsmaterial zu allen Religionen enthalten.

Date Due

JUN 30 1967			

Library Bureau Cat. No. 1137

Ulcc
45/-
13.8.63
1/c

BL
80
H466e
AUTHOR
Heiler, F.
TITLE Erscheinungsformen und Wesen der Religion.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
OCT 28 '63	LETTERING	
8-2-65	Rag dept.	
JUN 10 '67	D. Aune	
7-10-67	Renewal	

P9-BES-050